كلمة العدد

من بين القرارات التي اتخذتها هيئة تحرير المجلة، من أجل تطوير العمل فيها، إقامة مؤتمرات دورية بشكل منتظم، تعالج القضايا الثقافية المختلفة، وتطلع القارئ العربي على التطورات الثقافية الجديدة التي يشهدها العالم، إضافة إلى تأكيد الرسالة الثقافية للمجلة. إن الفترة الحالية التي يشهدها عالمنا المعاصر تعد فترة تحولات متسارعة، وأشبه بالمخاض الذي ستتولد عنه أمور عدة مستقبلا، خصوصاً على المستوى الثقافي. وفي هذا الصدد كانت الدعوة إلى مؤتمر «تحولات الثقافة العالمية» الذي عقد خلال الفترة من 3 - 5 أيار/ مايو الماضي، وشارك فيه نخبة من المفكرين من الوطن العربي وخارجه، ونُوقشت خلاله مجموعة من المحاور تتعلق بالتحولات الجارية في الثقافة العالمية، منها الثقافة التي جاءت بها العولمة، وثقافة الشرق الآسيوي، والتعددية الثقافية، والثقافة الاستهلاكية وأثرها على القيم، والثقافة والتكنولوجيا، ومستقبل الثقافة العربية في ضوء التحولات العالمية.

وحرصاً على الاستفادة العامة قررت هيئة التحرير نشر أعمال هذا المؤتمر في هذا العدد الذي بين يدي القارئ الكريم، حتى يطلع على الأوراق البحثية التي شاركت في المؤتمر، والتي سلط العديد منها الضوء على جوانب من التحولات الجارية في العالم المعاصر وثقافته، والتي تراوحت بين النقد والتأييد.

كما انتهى المؤتمر إلى مجموعة من التوصيات، كان أبرزها:

- أن تعقد مجلة الثقافة العالمية مؤتمراً سنوياً يعالج القضايا الحية في الثقافة على مستوى العالم.

- ضرورة عمل مؤتمر عن الترجمة وأثرها في الثقافة.

- تسليط الضوء على الدور الذي يمكن أن تؤديه مجلة الثقافة العالمية في نشر المستجدات الثقافية العالمية، والمساهمة في عملية التحديث الثقافي على مستوى العالم العربي.

- ضرورة الاهتمام بالدراسات التكاملية عند دراسة مفهوم الثقافة، بحيث توضع في الحسبان الثقافة العلمية كأحد أهم رواد تعريف الثقافة، بما في ذلك مناهج العلم وطرائقه.

- ضرورة الاهتمام بالدراسات التي تربط بين الجوانب المختلفة للثقافة، مع تأكيد الصلة بين التعددية الثقافية والتعددية السياسية.

- عدم الاكتفاء بتشخيص المشكلات المطروحة، ومحاولة طرح حلول ورؤى مستقبلية لها؛ لأن دور المثقف والأكاديمي يجب أن يتخطى مجرد طرح المشكلات إلى تقديم العلاج والحلول لها، وعدم ترك الساحة للآخرين الذين يقدمون الطرح والعلاج معا.

هذا، وسنضع التوصيات المذكورة وغيرها بعين الاعتبار، وسنأخذ بها للمساهمة في تطوير عمل المجلة، ونشر آخر التطورات الثقافية على مستوى المعمورة.

وفي الختام يجب التأكيد أن الآراء الواردة في الأبحاث تعبر عن آراء كتابها، ولا تمثل بالضرورة رأي هيئة التحرير، ولا المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

الأمانة العامة





د.عبدالحميد الأنصاري
كاتب وأكاديمي قطري



العولمة والهويات الثقافية: الخليج أنموذجاً

نحن اليوم في رحاب مجلة «الثقافة العالمية»، التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة الكويت، وهي مجلة معنية بالانفتاح على الثقافات الإنسانية، وتزويد القارئ العربي بالمستجدات الثقافية العالمية، وإطلاعه على ما يدور في العالم من تطورات وتحولات، فالحكمة ضالة المؤمن، أخذها أين وجدها. الانفتاح على الآخر وتجاربه، والإفادة منها، نعمة عظمى، كما أن الانفتاح في جميع مظاهره: سياسياً واجتماعياً وإعلامياً وتعليمياً واقتصادياً، ضرورة ملحة، لعبور الفجوة الحضارية، ومن لا ينفتح على العالم يحكم على نفسه بالتهميش والجمود والانعزال.

العولمة والهويات الثقافية

ومع أن الانفتاح على العالم لم يعد خياراً مطروحاً، فنحن منفتحون على العالم، شئنا أم أبينا، إلا أن خطابنا الثقافي والديني والإعلامي والتعليمي، لا يزال متوجساً، محذراً من الآثار السلبية لهذا الانفتاح، وأنت إذا دافعت عن إيجابيات الانفتاح، وضروراته، تصدى لك بعضاً ممن نصبوا أنفسهم حماة للدين والقومية، واتهموك بالتبعية وممالأة الغرب والانبهار بحضارته، هؤلاء الذين جعلوا من أنفسهم حراساً للهوية والعادات والتقاليد والتراث.

التحذير مفيد، لكن الأكثر فائدة، تبصير الناس بمحاسن الحضارة المعاصرة، نظاماً وإنتاجاً واحتراماً للوقت والجهد وحماية لحقوق الإنسان، أما الاقتصار على التحذير من المساوئ فأمر يورث خللاً في الفكر والنظر، ولا يدفعنا إلى تغيير واقعنا إلى الأفضل، بل يملأ نفوس ناشئتنا بكراهية (المتقدمين)، ويصدهم عن الإفادة من حضارتهم في تنمية مجتمعاتنا إلى غد أفضل.

يحذروننا من (العولمة)، ويعتبرونها (استعماراً) جديداً، أو (أمركة)، أي فرض القيم وأساليب الحياة الأمريكية على العالم، وأما (العولمة الثقافية) فيرونها عدواناً ثقافياً غربياً على العالم العربي والإسلامي، وتهديداً مباشراً ليس للثقافة العربية والإسلامية فحسب، بل وللسيادة الوطنية، وللهوية العربية الإسلامية - أيضاً. حسناً، قد أتفهم هذه المخاوف، أو الهواجس، كردة فعل طبيعية لـ (فوبيا) العولمة، وهي لا تقتصر على مثقفي العرب وحدهم، فمثقفو فرنسا يعارضون الكثير من أساليب المعيشة الأمريكية.

لكن تضخيم سلبيات (العولمة)، والتحذير منها، وتغييب إيجابياتها التي تغمر العالم، أمر غير مفيد، بل يُنتج ردة فعل غير حميدة.

ما العولمة؟

فكرة (العولمة)، في أصلها، فكرة (إيجابية) تعني أن العالم أصبح متقارباً، يتأثر بعضه ببعض، وسكّان العالم أشبه بركاب سفينة، يتأثرون جميعاً لأي عطب يصيبها، وتستهدف (العولمة) معالجة شؤون العالم كما لو كان - وحدة واحدة - وقد أثبتت الأحداث أن هناك قضايا ومشاكل لا يمكن أن يكون لها علاج ناجح إلا على مستوى العالم، مثل (تلوث البيئة)، و(التزايد السكاني)، و(الاحتباس الحراري)، و(تجارة المخدرات)، و(تجارة البشر)، و(الإرهاب)، و(حقوق الإنسان)، وكلها قضايا عابرة للحدود والقارات.

فالعولمة في أوسع دلالاتها معنية بالتدفق السريع والمستمر لحركة وانتقال البشر والسلع والمال والفكر والمعلومات عبر دول العالم ومجتمعاته في تجاوز أو اختراق للحدود والحواجز.

الهوية الثقافية:

هي الإطار الجامع لكل أشكال النشاط: الروحية والمادية، الفكرية والعاطفية، والمعتقدات، والأخلاق والتصورات والنظم والتقاليد، وأنماط العلاقات الاجتماعية السائدة، والمعارف والعلوم والفنون، لمجموعة من البشر في بقعة ما، تختص بها، وتميزها عن غيرها من المجموعات البشرية الأخرى.

الخليج أكبر منطقة عربية معولمة:

الخليج اليوم، أقصد دول مجلس التعاون، هو الكيان العربي الأكثر انسجاماً، والأكبر انفتاحاً على العالم، والأعظم إشراقاً وأملاً: نهضة عمرانية غير مسبوقة، وتنمية شاملة، واقتصاد مزدهر هو

الأعلى عالمياً، وتعليم متطور، وخدمات اجتماعية وصحية عالية، والأهـم من كل ذلك وجود بيئة اجتماعية وسياسية آمنة ومستقرة، تتميز بكل المرافق والخدمات الجاذبة لاستثمارات العالم والعقول العربية المهاجرة، فالخليج اليوم يكاد يكون المنطقة الأكثر حيوية، واستقطاباً للاستثمارات شرقاً وغرباً، ويحتضن أكثر من (200) جنسية بعاداتها ومعتقداتها وثقافاتها ولغاتها، في تعايش إنساني بناء ومثمر. وعلى امتداد أجيال متلاحقة، عاش الخليجيون - وعلى الرغم من صعوبات ومرارات الحياة - وتعاملوا مع مختلف شعوب الأرض - تجارة وترحالاً ومصاهرة - دون عقد مرضية أو انغلاق أو استعلاء، فالخليج بهذا الانفتاح، والتواصل المستمر مع العالم، هو أكبر منطقة عربية (معولمة)، لكن إحساس الخليجيين أنهم أصبحوا (أقلية) تتضاءل وتذوب تدريجياً وسط طوفان بشري متدفق من دول الفائض البشري، ومن دول المجاعة، يتزايد يوماً بعد يوم، لقد أصبحت نسبة المواطنين إلى غيرهم تـتراوح في حدها الأدنى بين 10٪ في بعض الدول الخليجية، لتصل إلى حدها الأعلى 68٪ في السعودية، وهي نسب مرشحة لانخفاض أكبر في بعض الدول الخليجية، التي تستقطب مزيداً من العمالة الوافدة، لاستكمال مشاريع البنية التحتية، وخطط التطوير العمراني، والمشاريع الإنشائية العملاقة.

لقد كانت قضية (الخلل السكاني) الخليجي هماً أولياً رئيساً مستمراً في أدبيات (التنمية) الخليجية، ولطالما انشغل آباء ورواد التنمية الخليجية من المفكرين والكتاب، وعلى امتداد ثلاثة عقود، بالتنبيه والتحذير من انعكاساتها السلبية ونتائجها الخطرة على مجمل الأوضاع الخليجية: أمنياً وثقافياً وحقوقياً واقتصادياً، لكن الخلل ازداد وتفاقم، لينعكس سلباً على ما يسمى بـ (جودة الحياة) في المجتمعات الخليجية، فالعمالة الوافدة والهامشية بكثافتها العددية تزاحم المواطنين والمقيمين في المدن الخليجية، وتشكل عبئاً ثقيلاً، بل ومدمراً على كل المرافق والخدمات الحيوية، فمدننا اليوم تشكو من اكتظاظ رهيب، وخليط بشري متنافر يزاحم بعضه بعضاً في رقعة ضيقة وازدحام مروي خانق، يصاحبه ارتفاع في نسب التلوث والضوضاء، وإهدار الوقت والطاقة والجهد، كل ذلك عوامل ضاغطة على الأعصاب والأنفس، ولدت سلوكيات مستهجنة وردات فعل غير حميدة.

محصلة الخلل السكاني:

كانت محصلة سياسة تفاقم الخلل السكاني والاكتظاظ الخانق للمدن والعواصم الخليجية:

1 - التضحية بـ (جودة الحياة).

2 - تزايد شعور المواطن الخليجي بـ (الاغتراب) في وطنه، بسبب ما سماه عمر الشهابي بسياسة (اقتلاع الجذور) المؤدية إلى خدمة مصالح قلة متنفذة في النهاية.

الخوف على (الهوية الثقافية)

إن الفزع الأكبر للخليجيين في تزايد مخاوفهم من التأثيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمد العولمي على (الهوية الوطنية)، وبخاصة (الهوية الثقافية) - الدين واللغة والقيم والمـفـاهـيـم والـعـلاقـات الاجتماعية والعادات والتقاليد - وهناك اليوم، سيناريوهات متشائمة - تحكمها نظرة متشائمة للمستقبل الخليجي - ترى أن الخليج - في ظل هذا الطوفان العولمي من جهة، والسيل البشري التسونامي المتدفق إليه، من جهة

أخرى - سيفقد هويته الثقافية، وستضيع لغته، وتذوب شخصيته.

دعونا نتساءل: ترى ما حقيقة تلك السيناريوهات المتشائمة؟!

لا شك في أن المخاوف على (الهوية) عامة، حقيقية ومشروعة، والمد العولمي بآثاره وتداعياته ونتائجه، يشكل تحدياً كبيراً أمام مجتمعاتنا وحكوماتنا، ويتطلب علاجاً حكيماً وفاعلاً، ولا شك في أن هناك جهوداً تُبذل، وسياسات تُرسم، وإجراءات تُتخذ من قبل حكوماتنا لتقليل وتحجيم هذه الآثار والتداعيات والانعكاسات السلبية، إلا أني أراها غير كافية، وغير حاسمة.

ومع ذلك، فإني لا أشاطر المتشائمين، رؤيتهم المستقبلية، وأرى في تضخيم المخاوف من انعكاس التأثيرات السلبية للعولمة على (الهوية الثقافية) شيئاً من المبالغة إذا راعينا الاعتبارات الآتية:

أولاً: ها نحن، بعد أكثر من نصف قرن من الانفتاح والتواصل مع العالم، لم نفقد شيئاً من المقومات الأساسية للهوية الوطنية والثقافية، فلا ذابت شخصيتنا، ولا تلاشت خصوصيتنا، ولا ضعفت ثقافتنا، ولا لغتنا، ولا فرطنا في شيء من الثوابت الدينية والثقافية والوطنية والقومية، بل أراها زادت ثباتاً ورسوخاً.

فعلى صعيد (اللغة)، نجد اهتماماً خليجياً متزايداً باللغة العربية: تدريساً وتخاطباً، رسمياً وإعلامياً، وتنظيم مؤتمرات وورش، وتخصيص جوائز تقديرية.

وعلى صعيد (الدين)، نجد اهتماماً متزايداً من الشباب الخليجي بالالتزام بالطقوس الدينية: ارتياد المساجد، وفريضة الصيام، والعمرة والحج، ولم يكن مثل هذا الالتزام الديني ملحوظاً في المجتمع الخليجي قبل 10 سنوات، بل حتى على صعيد التحذير من تأثير المربيات والخادمات الأجنبيات على أطفالنا، لجهة (اللغة) و(الدين)، والذي كان يتردد في الأدبيات الخليجية.. نجد أن العكس هو الحاصل: المربيات والخادمات أصبحن يتكلمن لغتنا، وكثيرات منهن اعتنقن الإسلام.

ثانياً: (الهوية) الدينية والثقافية والوطنية، أشبه بالبصمة الوراثية، لا يمكن ذوبانها أو فقدانها أو محوها، مهما انفتحنا على الثقافات الأخرى، وتواصلنا مع شعوب العالم، وتعولمنا، واندمجنا في هذا العالم الواسع، لا أحد يفقد خصوصيته أو هويته أو وطنيته بتفاعله مع الآخرين، ستظل (الهوية) راسخة وقوية، بل هي تشتد ثباتاً ورسوخاً إذا واجهت ما يهددها، كقانون طبيعي يحكم الحياة والأحياء، يجب ألا نخشى من التفاعل - بإيجابية - مع ثقافات العالم، فعندنا من الثوابت ما يعصمنا من الذوبان.

الولايات المتحدة وكندا، من أكبر المستقبلين للمهاجرين، وعلى الرغم من التعددية الثقافية والعرقية والدينية في المجتمعين الأمريكي والكندي، فإن المواطن يكون ولاؤه الأول لهويته ووطنه: ترى أين كان ممكناً لمواطن من جذر ملون الفوز بالرئاسة غير أمريكا؟!

ثالثاً: هناك مجتمعات أكثر انغماساً في الانفتاح والعولمة، كاليابان، وكوريا الجنوبية، وماليزيا، ومجتمعات جنوب شرق آسيا - عامة - وغيرها من المجتمعات المنفتحة في أفريقيا وأمريكا الجنوبية وأستراليا، ومع ذلك، لم نسمع شكاوى هذه المجتمعات من العولمة وتأثيراتها على هوياتها أو ثقافاتها أو خصوصياتها. هذه المجتمعات لا تصور (العولمة) على أنها (استعمار جديد)، ولا تنظر إلى (الغزو الثقافي) باعتباره تهديداً للثقافة

والدين، بل فعلت العكس، فقد قبلت اليابان (النظام الغربي) فحققت نهضة جديدة، وكذلك فعلت دول جنوب شرق آسيا، فتقدمت بعد أن طورت في ثقافتها التقليدية السائدة - (د.محمد الرميحي: انعكاس التأثيرات الاقتصادية والثقافية الدولية على دول التعاون).

يقول أحمد زويل في كتابه «عصر العلم»: إن العولمة تعطي فوائدها للقادرين، وعلى العرب أن يتعلموا الـدرس الماليزي في تطوير المنظومة التعليمية، وصولاً إلى عالم المزدهرين.

رابعاً: علينا ألا نخشى من رياح العولمة، فنحن أصحاب حضارة عريقة ومرجعية راسخة، لذلك، علينا أن نتفاعل مع (العولمة)، ثقافياً وسياسياً واقتصادياً وإعلامياً، تفاعل الواثق بنفسه وبدينه ولغته وثوابته الثقافية والوطنية، كما فعل أسلافنا في عصور التنوير الإسلامي.

وإذا كُنَّا قد انفتحنا - سابقاً - على الثقافات وحضارات ومنجزات الأمم الأخرى، وصهرناها في بوتقة (حضارة عربية إسلامية) كانت مناراً هادياً للعالم، فنحن اليوم، أحوج ما نكون إلى هذا الانفتاح لعبور (الفجوة الحضارية) إلى عالم المزدهرين.

مقولة (الغزو الثقافي) المنتشرة عبر منابرنا الدينية والإعلامية والثقافية، مقولة زائفة، تصطنع (حاجزاً) وهمياً بين ثقافات الشعوب، لأن الغزو الثقافي عملية مستحيلة - (عبدالحميد بكوش -: كيف نستطيع عبور الجسر قبل الوصول إلى حافة النصر؟!) - لماذا؟ لأنه، ما الذي يفعله بك من يغزوك ثقافياً؟! إنه يقدم لك كتاباً أو صحيفة أو فيلماً أو يخاطبك بأي أسلوب من أساليب الخطاب، عارضاً عليك وجهة نظر في شيء ما أو معلومة من المعلومات، وهو غير قادر على إجبارك على الاقتناع بما يقدمه لك، ولك أن ترفض أو تقبل، فالأمر عائد إليك دائماً، وما دام الجبر مستبعداً، فإن فكرة الغزو مستحيلة التحقيق.

لذلك، علينا التفاعل مع العالم تفاعل الواثق لا الخائف المهزوز، لأن البديل هو الانغلاق والتطرف والتعصب (مثلث التخلف)، الـذي تعاني منه مجتمعاتنا اليوم، فعندنا من ثوابتنا ما يعصمنا من السلبيات المصاحبة للتغيير، وعندنا من قيم ديننا ما يحمينا من الانفلات، فالتغيير حتمي، وإذا لم تبادر أنت بالتغيير والإفادة من معطيات (العولمة)، فإن الزمن لن ينتظرك، وستأتي رياح هوجاء، تغير رغماً عنك.

خامساً: لا وجود اليوم لثقافة محلية صافية، لأن الثقافات، اليوم، في حالة تفاعل مستمر، هناك، اليوم، ما يشبه (ثقافة كونية) لا تختص بقوم، بقدر ما هي في حالة تفاعل وتراكم جدلي من ثقافات شتى، بل إن (الثقافة الأمريكية)، التي تكتسح العالم - في ظل العولمة - ما هي إلا حصيلة ثقافات شعوب عديدة، تفاعلت وانصهرت، ولذلك، هي مقبولة - عالمياً - وهذا مصدر التفوق الأمريكي، ومصدر القوة والابـداع عندهم، فهم يستقبلون (هجرة) دائمة، لعقول وثقافات جديدة، تتاح لها الحرية والاستقلالية الفكرية لتصوغ في النهاية ثقافة عالمية ممتدة.

ويذكر خالص جلبي، في كتابه «نقد الفكر الديني» أن (توينبي)، الذي درس 28 حضارة، توصل إلى أن (العنصر الخارجي) هو المكون الأساسي لفهم تاريخ (الأمة البريطانية) وسر قوتها: بدءاً من التحول إلى المسيحية الآتية من الـشرق الأوسـط، مـروراً بالنظام الإقطاعي، الذي فرضه الغزو النورماندي، وانتهاءً بولادة العصر الصناعي المعتمد على (الأخلاق البروتستانية الألمانية).

(دولة الإمارات) استوعبت دروس التقدم، فهي الرائدة على المستوى الخليجي والعربي في استقطاب (العقول المهاجرة) وتوفير (البيئة الملائمة) لها، للإفادة منها في ميادين التقدم والتنمية والابتكار.

سادساً: (الهوية) ليست نسقاً مغلقاً، بل هي حصيلة تراكمات تاريخية، قائمة على التغير والتطور - كما يقول د.محيي الدين محسب، ويوضح د.سعد البازعي في كتابه «شرفات للرؤية.. العولمة والهوية والتفاعل الثقافي» أن الهوية، التي تأكل الطعام الأمريكي، وتقيم في الفندق الأمريكي، وتحمل الشهادة الأمريكية أو الأوروبية، وتتحدث الإنجليزية، وتتواصل بالإنترنت، ثم تتبع منهجاً غربياً في البحث، هي (هوية) فقدت الكثير من اختلافها، هوية تعولمت إلى حد ما، وتشابهت مع غيرها.. ويضيف: لكن ما حدث، لا يعبر عن (هوية) تخلت عن المرتكزات والمقومات المعروفة: الدين واللغة والتراث الحضاري.. وإنما هو تغيرها بأقدار متفاوتة فيما بينها، وتبعاً للمؤثرات المحلية ضمن العالم العربي نفسه.

سابعاً: إن الاحتماء بحصن (الهوية) في عصر (العولمة) المكشوف أصبح غير مجدٍ، وهو يتناقض مع التوجه الخليجي نحو جذب مزيد من الاستثمارات الأجنبية، بتطوير التشريعات المحلية، لتنسجم مع الاتفاقيات والمواثيق الدولية، التي توجب احترام حقوق الإنسان، وإزالة التمييز بين البشر، وتطالب بالتدفق الحر، عبر الحدود، للبشر والمال في إطار من الشفافية والإصلاح الاقتصادي والسياسي.

تحصين (البيت الخليجي)

إن «عقلية راعي الغنم»، المستغيثة أو المحذرة من الذيب، لا تفيدنا في عالم سريع التغير والتقلب، سقطت فيه الحواجز بين الشعوب والثقافات، فالخليج بـ (العولمة) أفضل ازدهاراً، وأكثر فاعلية سياسية، وأقوى أمناً، وأكثر استقراراً، وحياة شعبه أسعد وأكثر أملاً.. ألقِ نظرة على خارطة المنطقة ترَى: صراعات دموية، وتفجيرات إرهابية، وبراميل تسقط من السماء تدمر مدناً وتحصد الأرواح.. آلاف صرعى، وآلاف جرحى، وآلاف جوعى، وآلاف تشرد، وآلاف تهجر، حرموا نعمة الأمن والأمان، وفقدوا الأوطان، الخليج وحده (الواحة الآمنة) ويتخطف الناس من حولها، ما ينعم به الخليج من ازدهار واستقرار وأمن هو الجانب المشرق لمعادلة (الانفتاح) و(العولمة)، وهي معادلة لها جانبها الآخر الذي له ضريبته، ويتطلب التعامل معه - الثقة في أنفسنا وديننا وثقافتنا وهويتنا - بالمواجهة الذكية والبصيرة، كما تتعامل كل المجتمعات المنفتحة وتتفاعل من غير خوف أو فزع، (العولمة) بما يصاحبها من تغييرات وتحولات، وبما يفرزها من آثار ونتائج وتداعيات وبما يعكسها من تأثيرات، تشكل تحدياً حقيقياً أمام الخليج، والأجدى من صيحات (الفزعة) على الهوية، سرعة المبادرة إلى اتخاذ خطط أو استراتيجيات (على المستوى الوطني) و(على المستوى الخليجي) من شأنها تغيير وتطوير الأوضاع القائمة، بما يمكنها من مواجهة (سلبيات) رياح العولمة، وبما يفيد من إيجابياتها في تعزيز (الهوية) القادرة على مواجهة التحديات.

وأتصور أن المرتكزات الأساسية لخطط التطوير والتغيير، تقوم على:

1 - تفعيل مفهوم (المواطنة) وطنياً وخليجياً:

وذلك بترجمة مفهوم (المواطنة) على أرض الواقع، عبر إجراءات عملية ملموسة - لا عبر

الأناشيد الوطنية والشعارات السياسية - يلمسها المواطن الخليجي – باختلاف مذهبه، مسلماً أو غير مسلم - في دولته، في صورة حقوق وواجبات متساوية، لا تمييز فيها بين المواطنين - بحسب انتماءاتهم العرقية أو المذهبية أو الدينية - وفي فرص متكافئة - في التعليم والوظائف القيادية والإسكان والتقاضي، وفي الثروة والاستثمار والمغانم والامتيازات، وفي مؤسسات الإعلام وغيرها - بحيث يجني ثمارها جميع المواطنين، ويفسح المجال للتعددية المذهبية والدينية والسياسية والفكرية.

إن تعميق مفهوم (المواطنة) ليس شعاراً سياسياً، ولا تصريحات رنانة، كما لا يكفي أن تنص الدساتير على حقوق المواطنة، وإنما يجب تفعيلها في وقائع وإجـراءات وخطوات ملموسة.. لا يمكن ترسيخ (المواطنة) في دولة، إذا كان قطاع من المواطنين - لأسباب سياسية أو مذهبية أو عرقية - يعاني من عدم العدالة في حقوقها الاقتصادية والاجتماعية الأساسية، أو في التعامل السياسي الإداري للدولة، ولا جدوى من الخطب الدينية والسياسية والإعلامية حـول (المواطنة) و(الـوحـدة الوطنية) إذا كان الواقع المُعاش متناقضاً في أبعاده وحقائقه مع قيم (المواطنة) و(الوحدة الوطنية)، كما يقول د.محمد جابر الأنصاري «أسمى المبادئ وأسوأ الأوضاع» إن الفرز الطائفي، والشحن المذهبي، والتطرف الديني، والتعصب القبلي، آفات يتم تغذيتها من قبل أطراف وجهات إقصائية، تسعى إلى هدم مفهوم (المواطنة) وطنياً وخليجياً.

2 - حياد (الدولة) السياسي والديني والمذهبي:

(الدولة) بمنزلة (الأب) للجميع، ويفترض في الأب عدم الانحياز، لذلك على السلطة السياسية في دولنا أن تنأى عن تبني خيارات مذهبية أو طائفية.

على الدولة أن تتسامح - سياسياً ودينياً واجتماعياً - بين مكوناتها من دون إقصاء أو تمييز أو تهميش لأقلية أو طائفة، بسبب معتقداتها أو دينها أو مذهبها أو قوميتها أو جنسها.

3 - إعلاء حقوق الإنسان: على دولنا أن تحترم وتلتزم بمواثيق حقوق الإنسان، وهي مواثيق عالمية، وقعتها دولنا وصادقت عليها، كما أن عليها أن تتقيد بالتشريعات التي تصدرها، فلا تتجاوزها على حقوق وحريات الأفراد، لا ينبغي للدولة أن تنزل إلى مرتبة مخاصمة مواطنيها - تعنتاً - في طلب أو مصلحة مستحقة.

4 - تعزيز وتفعيل (خطة العمل الثقافي المشترك بدول مجلس التعاون)، المنبثقة من استراتيجية اعتمدها المجلس الأعـلى الخليجي في الرياض (1987)، وهي خطة تهدف إلى (إغناء شخصية المواطن الخليجي بتعميق وعيه بعقيدته وتراثه وحريته وكرامته وانتمائه وقدرته على مواكبة التطور الإنساني).

5 - تفعيل التشريعات المتعلقة بالتوطين، وتطوير قوانين الجنسية الخليجية بما يجعلها أكثر إنصافاً وعدالة واقتراباً من قوانين الجنسية الدولية، بالنسبة لمن ولدوا وتربوا وتعلموا ونشأوا في الخليج وأخلصوا له: عملاً وانتماء وولاء، وبالنسبة لمنح المواطنة الخليجية - المتزوجة من غير المواطن - حق منح جنسيتها لأولادها وزوجها، أسوة بالقوانين الدولية.

إن (تجنيس أبناء المواطنة) ضرورة أمنية خليجية ووطنية في محيط وافد يتزايد كل يوم، ويتناقص المواطنون فيه تدريجياً، هؤلاء الأبناء الذين ولدوا وتشربوا الانتماء من أمهم، لا يوجد أعز منهم بالتجنيس، إنهم الرافد (الأثمن) و(الأسلم) في تحصين (الهوية) وفي تصحيح الخلل السكاني.

6 - تمكين المرأة، وطنياً وخليجياً:

إن أهم تعزيزات، تحصين (الهوية) من المخاوف، تمكين المرأة: سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، لزيادة مساهمتها التنموية، سواء على المستوى الوطني أم على المستوى الخليجي. المرأة الخليجية تشكل أكثر من نصف المجتمع الخليجي، ولا تزال طاقاتها معطلة، لأسباب اجتماعية أو تفسيرات دينية، وعلى الدولة ودول المجلس وضع استراتيجية لتمكين المرأة في المناصب القيادية وفي جميع المجالات المجتمعية، وتذليل كل المعوقات التي تحول دون مساهمة المرأة في الحياة العامة، وأبرزها: التوفيق بين التزاماتها العائلية ومتطلبات التنمية، وتصحيح النظرة المجتمعية للمرأة، والمحكومة بـ (ثقافة ذكوريّة مهيمنة) ترى في المرأة كائناً بحاجة إلى وصاية.

7 - كسب الشباب، باعتباره (قضية أمن وطني وخليجي):

الشباب أعظم ثرواتنا (غير الناضبة)، وما يستثمر في تعليمهم وإعدادهم كسب لهم، والأمم الرابحة هي التي تنجح في كسب طاقات شبابها وتوظيفها في مشاريع البناء والتنمية، والشباب هم القطاع الأكبر في التركيبة، وهم المستقبل، وتحصينهم من (التطرّف الديني) مسؤوليتنا جميعاً، وهي التحدي الأكبر أمامنا، بل هو (التحدي الأكبر)، ولا بد من وضع استراتيجية وطنية وخليجية لحمايتهم من أمراض التطرّف والتعصب والعنف.

معركة مجتمعاتنا في مواجهة (فكر التطرّف الديني) هي معركة الحاضر والمستقبل، إذ لا يزال (الخطاب المتطرف) يكسب عقولاً ومشاعر، ويخطف شبابنا لمشاريع الهدم والتدمير والتفجير.

مجتمعاتنا، اليوم، ومنها (الخليجية)، تدفع تكاليفاً باهظة في مواجهة فكر (التطرّف الديني) وتنظيماته المسلحة.

أ - خسائر بشرية (الضحايا) لا تقدر بثمن.

ب - إهدار طاقات شبابية تحولت إلى (قنابل) رخيصة.

ج - موارد مالية هائلة تصرف على المواجهة الأمنية والعسكرية لجحافل الإرهاب.

د - موارد مالية هائلة تصرف على الإرهابيين الذي حكم عليهم في السجون وفي مراكز المناصحة والإرشاد.

لقد كان الأجدى من العلاج (الخطط الوقائية)، وهي لم تكن تكلف دولنا عشر التكاليف الحالية. إن دولنا تحرص على تطعيم الأطفال باللقاحات المحصنة من الأمراض، فلماذا لا تتبنى استراتيجية وطنية لتحصين الشباب من أمراض التطرف؟!

8- إبعاد (الدين) وإخراجه من سياق الصراعات السياسية، وإصلاح الخطاب الديني وتطويره بما يضمن انفتاحه على (الثقافات الإنسانية)، واحتضانه للإنسان لكونه إنساناً فحسب، مصداقاً لقوله تعالى «ولقد كرمنا بني آدم»، كما يتطلب تدريس (تاريخ الأديان المقارن) وفق المنهجية الحديثة، لا للانتصار لمذهب أو دين ضد آخر.

كما يتطلب (حياد الدولة الديني والمذهبي) أمام مكونات المجتمع الواحد، فلا يجوز للدولة أن تنحاز إلى مذهب أو طائفة على حساب الطوائف الأخرى.

كما يستلزم تنقيح (المناهج) من أفكار التطرّف والكراهية وتطويرها بما يعزز قيم (الوسطية) و(الاعتدال) و(التسامح) الديني والمذهبي و(قبول الآخر)، إضافة إلى: ضبط المنابر الدينية وبيوت الله تعالى، بما يجنبها التوظيف السياسي لخدمة أغراض حزبية، والإساءة إلى الآخرين، والتدخل في شؤون الدول الأخرى، والتحريض عليها، وإفساد (ذات البين) بين المجتمعات العربية والإسلامية.

ويلتحق بهذا: سن قوانين بتجريم التحريض على كراهية الآخرين، والترويج لأفكار التطرّف، والإساءة للأديان والمـذاهـب الأخـرى، كما ينبغي (ضبط الفتاوى) وتوحيد مرجعيتها.

9 - مكافحة (الـفـسـاد) المستشري في بنية المجتمعات الخليجية، عبر إحكام الرقابة، وإعمال الشفافية، والحزم في تطبيق القانون على الجميع، والحريّة الإعلامية اللازمة لتسليط الأضـواء على مواطن الفساد في المجتمع.

ختاماً:

لا خوف على (الهوية)، فالخليجيون متمسكون بثوابتهم الدينية والوطنية والثقافية بشكل أقوى، وبإسلامهم التقليدي المعتدل، الإسلام السمح الذي ينبذ العنف والتطرف والتعصب والتحزب والتسيس والأدلجة، كما أنهم متمسكون بنظامهم السياسي المتجذر في العمق التاريخي للمجتمع الخليجي، الذي يستمد شرعيته من (الرضا) العام للشعب الخليجي بمختلف تكويناته.





أ. د. عبد المالك خلف التميمي
أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر
كلية الآداب - جامعة الكويت

ثقافة الإرهاب هل من جديد؟

لقد مرت عبر التاريخ الحديث والمعاصر مصطلحات عديدة صاغتها وصنعتها وروجتها قوى دولية، ثم رفعتها عنواناً وشعاراً خاضت بها حروباً من أجل تحقيق أهدافها السياسية والاقتصادية، بعضها حق أريدَ به باطل، وبعضها في إطار نظرية المؤامرة، وبعضها محقة بها تلك القوى في طرحها ومحاربتها. وقد علمتنا التجارب التاريخية بعد ظهور وثائقها أن تلك القوى، التي حاربت تحت تلك المصطلحات والشعارات، كانت هي سببها، والإرهاب واحداً منها. ونذكر هنا بعض تلك المصطلحات والشعارات، فقد رفعت قوى غربية شعار محاربة تجارة الرقيق، وكانت هي المتعامل الرئيس في تلك التجارة، ورفعت شعار محاربة القرصنة البحرية، وكانت هي تمارس القرصنة قبل ذلك، ورفعت شعار محاربة أسلحة الدمار الشامل، وهي التي صنعت تلك الأسلحة، وتاجرت بها وتعاملت معها أو سمحت بها لبعض الدول في الوقت الذي كانت فيه تحاربها، وترفع اليوم مصطلح محاربة الإرهاب، وبقيت طويلاً ليس لديها تعريف للإرهاب، وتسمح بإرهاب الدولة الإسرائيلية في فلسطين!

وقد تكون هي محقة في مواجهة ظاهرة الإرهاب، لكن هل هي صادقة في ذلك أم لتحقيق أهداف سياسية واقتصادية؟!، وقد نكتشف في المستقبل بعد أن تضع الحرب على الإرهاب أوزارها بأن مخططاً تدميرياً لدول وشعوب وتفكيكها وراء هذه الحرب، التي وإن كانت في بعض جوانبها إيجابية، إلا أننا لم نر الصورة كاملة! ألم يكنْ تدخل فرنسا عند احتلال الجزائر هو لمحاربة القرصنة الجزائرية العثمانية في سواحل البحر المتوسط؟! ألم يكن الوجود العسكري البريطاني في منطقة الخليج العربي هو لمحاربة القرصنة، التي أدعو أن القواسم كانوا يقومون بها في نهاية العقد الثاني من القرن التاسع عشر؟! وهكذا.

التعريف:

الإرهــاب هو نوع من أنــواع التسلط والقهر يستخدم أصحابه وسائل غير مشروعة لتنفيذ مشاريعهم، ويمكن أن تكون مادية، أو فكرية دينية، أو سياسية، أو اجتماعية فردياً أو جماعياً، ويشيع وينتشر عند غياب الحرية والديموقراطية.

أسباب الإرهاب:

الإرهــاب ظاهرة عالمية، وقد سعت بعض قوى الإرهاب في تاريخنا المعاصر لتعطيه بعداً أممياً باختراق الحدود لتعميم الأنمــوذج الإرهــابي، الذي تتعاطاه، وتمارسه تلك القوى، والمهم الوقوف على أسباب الظاهرة بصورة عامة، إذ من خلال معرفتنا لتلك الأسباب يمكن معرفة حجم الظاهرة وآثارها، ومن ثم طرق معالجتها.

أولاً: الاستبداد:

إن تراكم التخلف والظلم والقهر بقيادة أنظمة وقــوى مستبدة أدى إلى ردود أفعال وصلت حد استخدام العنف ضدها، مما نتج عنه إرهاب بعد عنف مضاد. وصار الاستبداد الشرقي في مجتمعاتنا نمطاً يحتل جزءاً مهماً من تاريخنا العربي والإسلامي[1].

ثانياً: ضعف الدولة المركزية وفسادها:

لقد أصبحت الشعوب موزعة بين هيمنة الدولة المركزية، وبين فكر اللامركزية في الوقت الذي لم تكن فيه تلك الشعوب مهيأة لتطبيق ديموقراطي يخفف من قبضة الدولة المركزية، ونتيجة لهذا الضغط جاءت فكرة تفكيك الدولة المركزية من دون طرح البديل، مما أدى إلى ضعفها والصراع الأزلي بشأن ماهيتها وهويتها، والوسيلة لتحقيق ذلك هي الصراع الإثني العنصري والطائفي.

ثالثاً: فشل التعليم في الدول النامية:

إذا كان التعليم الحديث طريقاً للتنوير والتقدم، وهذا التعليم يعيش أزمة وخللاً حقيقياً، فإن فشله يعني وجود البيئة الصالحة لنمو التعصب والتطرف ومن ثم الإرهاب. وإن إصلاح التعليم، كما حصل في بعض الدول الشرقية وفي الغرب، هو الطريق إلى مواجهة تخلف المجتمعات وتجنب كثير من الأزمات.

رابعــاً: التـعـصـب الـعـرقـي والـطـائـفـي في المجتمعات التقليدية المتخلفة:

لـقد زادت مـوجه الـتعصب الإثـني الـعرقي والطائفي في المجتمعات العربية في الفترة الأخيرة، ووجدت من يغذيها، ولا تظهر مثل تلك الظواهر إلا في مراحل التخلف التي تمر بها الشعوب، واليوم الوطن العربي أهم ساحاتها.

خامساً: المهمشون في النظام الرأسمالي العالمي المتقدم:

ورداً على تساؤل: لماذا يتطوع مقاتلون (جهاديون) من مجتمعات متقدمة وديموقراطية في تنظيمات إرهابية في دولنا؟ الجواب أن النظام الاقتصادي والثقافي في دولهم قد خلق طبقة مهمشة، وجدت في ما يسمى بالجهاد وسيلتها، وهو في حقيقة الأمر إرهاب، والمكان هو دولنا العربية والإسلامية وليس في الدول التي تحمل جنسيتها، مع علمنا بأن بعض أولئك ترجع أصولهم إلى الدول العربية والإسلامية.

سادساً: عدم الفهم الصحيح لتعاليم الدين

إن عدداً من المتطرفين دينياً لديهم قصور وعدم فهم صحيح لبعض النصوص القرآنية والتعاليم الدينية، ومعرفتهم سطحية يسهل على قادة الإرهاب غسل أدمغتهم والتأثير عليهم.

سابعاً: استخدام الوسائل الرسمية والخاصة والأموال لبث الإرهاب الفكري، وبناء خلايا التنظيمات الإرهابية، مثل: المسجد والمدرسة والصحيفة وبعض اللجان الخيرية، وتأليف ونشر النشرات والكتيبات التي تحتوي ذلك الفكر.

التعصب فالتطرف فالإرهاب:

التعصب هو الاعتداد بالهوية والتزمت والانكفاء عليها، والتطرف يبلغ الغلو منطلقاً من التعصب فكراً وممارسة أياً كان نوعه واتجاهه، وكلاهما يقود إلى الإرهاب دفاعاً عن العصبية، والطائفية أو غيرها، وتصل الجماعات الإرهابية حداً تكون فيه الغاية لديهم تبرر الوسيلة، وخير وسيلة للدفاع هي الهجوم، والمشكلة أن الفكر الإرهابي أحادي غير ديموقراطي فهو يكره الآخر وضده، و له قناعته بحتمية انتصاره على الرغم من الانتكاسات التي واجهها ويواجهها.

ومادام التعصب هو المشكلة التي ينطلق منها التطرف، ومن ثم الإرهاب، فإن التركيز على التعصب ضرورة لمنع الانتقال إلى التطرف، وإذا كانت الظروف قد فرضت التطرف فلنواجه التطرف حتى لا ينتقل إلى الإرهاب، كذلك إذا كانت الظروف قد فرضت الانتقال إلى مرحلة الإرهاب فالكارثة قد وقعت كما نعيشها في عالم اليوم، ولم يعد أمام الجميع إلا مقاومته، وطرح البديل بمشروع للنهضة يقوم على العقلانية،الذي لم تتبلور ملامحه بعد.

إن طبيعة المجتمعات النامية والمتخلفة تميل إلى التعصب بحكم واقعها الإثني، ولديها قصور تعليمي وثقافي لتجاوز هذه المرحلة، وهنا يكون للنخبة المتعلمة والمثقفة دور تاريخي ومهم في مواجهة التعصب، والإعتداد بالنفس يجب ألا يصل درجة رفض الآخر والتزمت لواقع قد يكون سلبياً. لقد خلط كثيرون بين الخلاف والاختلاف، فالاختلاف بين البشر والجماعات، دينياً واجتماعياً وسياسياً، أمر طبيعي، لكن الخلاف هو رفض الآخر، وعدم الاعتراف به، وهنا تكمن المشكلة، ومن هنا تنبع الأزمات والمشكلات. والتعصب، مثل: التعصب القومي، والتعصب الديني، والتعصب العرقي، والتعصب الطبقي، أو التعصب الحزبي السياسي.. إلخ، وأكثر وأخطر تلك التعصبات هي: التعصب الديني، والتعصب السياسي..[2]، وكذلك التعصب العرقي.

إن التعصب في النهاية نمط من العداوة والكراهية للآخر نشأ تاريخياً من ثقافة وعادات المجتمع، بفكر وسلوك غير عقلاني، وما دامت ثقافة الكراهية أساس التعصب الذي هو أساس الإرهاب فسنلقي نظرة على هذه الثقافة.

التطرف الديني والإرهاب:

لعل من أسباب ظاهرة التطرف في الإسلام السياسي ما تهدف إليه جماعات الأصوليين من إعادة صياغة المجتمعات العربية وفقاً للأنموذج الإسلامي في أذهانهم بعد فشل النماذج الليبرالية والراديكالية وعجزها عن تقديم مشروع نهضوي حضاري يضع الأمة على طريق التقدم، والأخطر اتخاذ هذا المخطط أسلوب العنف المسلح سبيلاً للقضاء على النظم القائمة، والوصول إلى السلطة قسراً لتطبيق تصوراتها ورؤى تجنح إلى الماضوية وتفتقر إلى النضج والواقعية»[3].

«إن ظاهرة التطرف الديني شهدتها المجتمعات الإسلامية منذ صدر الإسلام، وارتبط التطرف والاعتدال حول المسائل الخلافية الجغرافية والتاريخية، بين الفرق والمذاهب، وتباينت المواقف عبر رحلة التاريخ الإسلامي حتى اليوم»[4].

وما يحدث اليوم في العالمين العربي والإسلامي من تطرف وعنف لبعض الجماعات الإسلامية ليس جديداً، وإنما الجديد فيه هو تطور الواقع، ولجوء تلك الجماعات إلى أساليب ماضوية لا تنسجم مع العصر. لقد مرت المجتمعات العالمية بموجات من التطرف، سواء من قبل جماعات دينية، أو قومية، أو يسارية، في التاريخ العربي والعالمي الحديث والمعاصر، وأسلوبها العنيف لم يوصلها إلى تحقيق أهدافها، ومصير تيار الإسلام السياسي المعاصر كذلك لن يوصله إلى أهدافه، بل إلى دماره بعد دمار الآخرين، وتعطيل التطور، ويبدو أن الحوار مفقود وغير ممكن مع تلك الجماعات (الجهادية)، ودخلت معها قوى ذات أهداف سياسية، داخلياً وخارجياً، لتحقق مآرب لها، وستكشف الأيام القادمة كثيراً من تلك الوسائل الأهداف والمعلومات. وليس المطلوب أن نفهم ونستوعب ما يجري فحسب، لكن أيضاً «العمل على الأقل على المستوى الثقافي لوقف قتل الأبرياء أو سبي واغتصاب النساء، وهدر الإمكانية، وتخريب عقول الشباب وتعطيل التطور، ووقف العودة بمجتمعاتنا إلى عصور الصراع في الماضي. ودعونا نلق نظرة على (الجهاد الديني)، الذي يمارس في العالمين العربي والإسلامي في عصرنا.

إن ما يعد عملاً إرهابياً، والذي أخذ بعداً عولمياً لدى البعض، هو جهاد ديني لدى البعض الآخر دون أن يحدد كل منهما معنى الإرهاب أو الجهاد، فما يعتبره البعض إرهاباً في مرحلة تاريخية قد لا يكون كذلك في مرحلة أخرى، وكذلك الأمر بالنسبة للجهاد الديني، فكيف تستقيم نظرية محاربة الإرهاب عندما تحارب في منطقة أو في زمن ولا تحارب في منطقة أو زمن آخر؟!. الجهاد الديني احتل موقعاً في فكر وممارسة الجماعات الدينية، واختلف مفهوم الجهاد لدى تلك الجماعات فأصبح لديها تكوينات جهادية عسكرية[5]. وهذه قضية عامة لدى كل تلك الجماعات على اختلافها، واختلفت في فهمها وممارستها للجهاد وتوزعت بين المتطرفة، والمعتدلة أو الوسطى في ممارستها، مثل الأحزاب الدينية السياسية، وبين الفهم النظري الديني لبعض تلك الجماعات، وإن كانت في المحصلة النهائية هي في سلة واحدة توزعت فيها أدوارها وفهمها وتطبيقاتها. يرى أغلب مؤرخي الحركة الإسلامية أن نشأة الجماعات الإسلامية الراديكالية تبدأ بظهور الجماعات الجهادية العسكرية[6] ضد الأنظمة القائمة والقوى الغربية، وفي النهاية ضد الآخر، وضد بعضها بعضاً، وكيفت نفسها بعد ذلك إلى قوى سياسية دينية وفق ظروف الواقع. إن فكرنا العربي المعاصر ظل رهين الاستقطاب بين التراث العربي الإسلامي والفكر الغربي الحديث دون أن يتمكن من

شق طريق خاص بين الاثنين مستفيداً منهما معاً، وهذا يعني أن يختط طريقاً عقلانياً بفكر عقلاني لا يسلم بسيطرة التراث عليه، ولا بتأثير الفكر الغربي دون نقد وانتقاء، فإذا كان الجهاد مستمداً من التراث الديني فإن التراث في معظمه من صنع البشر وليس مقدساً، ويمكن أن يكون فهم وممارسة الجهاد لدى بعض القوى الإسلامية في تاريخنا المعاصر قد أساء إلى الدين نفسه[7].

قد يستغرب البعض من قدرة تنظيمات إرهابية على تجنيد المقاتلين وغسل أدمغتهم بحيث يذهبون إلى ساحات القتال ويضحون بأنفسهم، وينهون حياتهم وحياة الآخرين، ومن خلال معرفة مدى ضحالة ثقافة أولئك، وتحول بعضهم من دين إلى آخر، أو من مذهب إلى آخر، يكونون أكثر تطرفاً واستعداداً للموت لما يعتقدون أنهم مؤمنون به من مبادئ. إنها قصة إحباط ويأس من الحياة ومشكلات يعيشها أولئك فقرروا إنهاء حياتهم بهذه الطريقة، ولو لم تكن تلك الوسائل الإرهابية موجودة فإنهم يبحثون عن وسائل أخرى للوصول إلى تلك الغاية، وهي عملية انتحارية جماعية يرتكبها أولئك الشباب بحق أنفسهم، وإلا ما معنى تجنيد محاربين مرتزقة لمهاراتهم العسكرية وغيرها، بعضهم حديثو الإسلام ومسيحيون أسلموا، ويعتقد أن الإنترنت هو الأكثر تأثيراً على أولئك، وبعضهم كانوا نزلاء السجون، وآخرون مرضى نفسيون[8]. وعبر التاريخ، شهدت الشعوب ظواهر مماثلة هدف المنتمون لها إلى الوصول إلى الجنة والخلود، وارتكبوا جرائم بحق الإنسانية، كما تفعل داعش، تفعل بوكو حرام، وطالبان باكستان وأفغانستان، ومنظمة شباب الإسلام في الصومال، وغيرها، وكثيراً ما نجد من يقوم بتجنيد أولئك المقاتلين ويتحركون لتحقيق أهداف سياسية فيختفي أولئك المخططون وقياداتهم ويظهر ويقتل أولئك المجندون! إنها ظاهرة حتماً ستختفي ويظهر غيرها، ولن تنتهي، فالإرهاب بدأ مع الحياة ولم ينته، ومن يقرأ التاريخ بعناية يعرف ذلك جيداً، المهم أن قوى الخير وقيم الحياة الإيجابية يجب أن تتغلب وتنتصر في النهاية. وعلينا أن نعرف أن الإرهاب لا يعيش إلا في بيئة حاضنة يجب مواجهتها ومعرفة أساليبها وأهدافها.

وقد يفهم البعض الحداثة والعقلانية على أنها العلمانية، وهي على أي حال ليست كفراً، ولا بد من الحداثة إذا أردنا أن نخرج من فكرنا التقليدي التراثي، وهذا لا يعني بأي حال الخروج عن الفكر الديني أو إنكاره، ولا نريد العودة إلى البديهيات بتعريف المصطلحات، فنحن نتحدث مع مثقفين يعرفون مفهوم تلك المصطلحات ومعناها، مثل الحداثة والعقلانية وغيرهما. من هنا، يمكن القول إن الإرهاب الذي نعيشه قد جر دولاً قد دخلت الحداثة أو دخلتها الحداثة منذ قرون، وهي تعيش الإرهاب اليوم في داولها أو في دول أخرى، لأن الثقافة الحقيقية النوعية بصورة عامة تعيش حالة من الانزواء والتقهقر والتراجع باتجاه التعصب الذي يعيد إنتاج التطرف ومن ثم الإرهـاب. وكما أن الإرهاب هو نتيجة التطرف والتعصب، فإن القضاء عليه لا بد أن يفرض الرجوع لمعالجة أصل المشكلة، وهي التعصب بكل أبعاده الاجتماعية والسياسية، وهـذه المسألة تحتاج إلى ثـورة شاملة في الفكر والثقافة والتعليم، لإعادة البناء بالجديد والتجديد لنكون حداثيين لا متعصبين.

«إن ظاهرة التطرف الديني شهدتها المجتمعات الإسلامية منذ صدر الإسـلام، حيث نشأت الفرق والمذاهب عاكسة صراعاً اجتماعياً، وارتبط التطرف والاعتدال حول المسائل الخلافية بالعوامل الجغرافية والتاريخية، ولذلك تباينت المواقف وتعددت

تأويلات النصوص الدينية بما يخدم أهداف القوى المتصارعة سياسياً»[9]، واستمر ذلك حتى تاريخنا المعاصر، وعبر عن نفسه بأشكال وأساليب مختلفة، وشكلت الظروف الموضوعية منذ حوالي نصف قرن البيئة المناسبة لنمو وتطور التطرف ومن ثم الإرهاب، وساعدت على ذلك أحداث مهمة، مثل: هزيمة العرب في حرب 1967م مع إسرائيل، والحرب الأهلية اللبنانية الثالثة، وقيام الثورة الإيرانية في نهاية السبعينيات من القرن العشرين، والحرب العراقية الإيرانية في الثمانينيات من القرن العشرين، وحروب الخليج، والغزو العراقي للكويت وسقوط الاتحاد السوفييتي، وانفراد أمريكا بسياسة العالم، كل تلك الأحداث كان لها تأثيرها المباشر وغير المباشر على الأوضاع السياسية والاجتماعية في العالمين العربي والإسلامي، وشكلت البيئة الحاضنة للتطرف ومن ثم الإرهاب. ويفسر البعض أن نجاح بعض القوى الإسلامية في بعض الدول منذ تسعينيات القرن العشرين قد شجع على التطرف، وكان عنصراً مساعداً لذلك التطرف، حيث وجدت تلك القوى المناخ المناسب لنموها وتطورها، ومن دون شك فإن الأزمات الاقتصادية والاجتماعية قد أدت دورها في ذلك النمو والتطور.

إن البيئة التي يترعرع فيها التطرف ينتج عنه إرهاب، وشواهد الواقع التاريخي المعاصر تدل على ذلك وتؤكده.

إن فكرة الإرهاب جزء من التاريخ البشري منذ البداية ولن ينتهي، وهذه ليست مبرراً للتقاعس والتردد في محاربته والحد من انتشاره وتأثيره حتى لو لم تكن هناك إمكانية للقضاء عليه. ويطول الحديث في ذلك الاتجاه لمعرفة أسباب الإرهاب في مجتمعاتنا، ومن ثم مواجهتها فكرياً وعملياً، وقد تكون الحالة التي وصلت إليها الجماعات الإرهابية اليوم في ساديتها المتطرفة طريقاً لبث ثقافة المواجهة لهذه الظاهرة وتفعليها على أرض الواقع.

لقد اتخذ الإرهـاب صوراً عديدة تحت مظلة الدين الإسلامي، ولجأت جماعات إسلامية، مثل القاعدة وتفرعاتها، إلى الجهاد المسلح، وتجاوز المد ذلك إلى السيطرة على مساحات شاسعة من الأرض في العراق وسوريا، والسيطرة على أموال بنوك، وثروات بترولية وأعتدة عسكرية، واستقطاب أجانب من دول أوروبية وغيرها للقتال في صفوفها.

لقد بدأ تنظيم داعش من تنظيم القاعدة مع نشأة جماعة التوحيد والجهاد في 2004م، وكان اسمها القاعدة في بلاد الرافدين، وكان يمثلها أبو مصعب الزرقاوي في العراق، وهو من أصل أردني، ولا شك في أن سقوط نظام صدام حسين في العراق والاحتلال الأمريكي له، وحل الجيش العراقي، قد أدى دوراً رئيساً في هذا التنظيم، حيث دخلت تلك الخبرة العسكرية هذا التنظيم، ووجد ذلك في تصاعد وتيرة السياسة الطائفية للحكم الجديد بعد سقوط حكم حزب البعث في 2003م مناخاً مناسباً لنمو وقوة تنظيم داعش في الوقت الذي فشلت فيه القوى الأخرى لانتشال العراق وسوريا من مأزقها في السنوات الثلاث الماضية[10]. وكان الأسـاس في وجود ونمو التطرف الحكم الفردي لصدام حسين، حيث وجدت في ما بعد التنظيمات الدينية المتطرفة أرضية خصبة لنشاطها، ولم تكن تحارب من أجل قضية عراقية أو سورية، وأصبح البلدان مجالاً لما سمي بالجهاد، كانت لدى تلك التنظيمات الخبرة التنظيمية الحزبية، والخبرة العسكرية، والإمكانات المالية لتقوى وتمسك بالأرض، وتستخدم الإرهاب وسيلة لتحقيق ذلك. ومن الطبيعي أن يستفز ويستنفر ذلك كل القوى المناهضة من أنظمة الحكم، وأصحاب المصالح

والدوافع الوطنية وغيرها لتنتفض ضد هذا التطرف الإرهابي الخطير، وقد تطول المعركة، لكن الإرهاب ينحسر بكل تأكيد.

لقد مارست الدول الاستعمارية الغربية الإرهاب ضد العرب والمسلمين لمئات السنين، ففرنسا في الجزائر بقيت 132 سنة، وبريطانيا في المشرق العربي 150 سنة، وغيرهما، واليوم يدفعون الثمن بما يعتبرونه إرهاباً ضدهم. وكما مارست تلك الدول الاستعمارية نشاطاً غير إنساني خلال استعمارها، فإن الإرهاب اليوم يطال تلك الدول، وهو في العموم غير إنساني، مهما كانت التبريرات. إن الخطيئة الكبرى تكمن في أن قوى الإرهاب تستخدم ضد شعوبها وأبناء جلدتها ودينها، بالإضافة إلى أبناء الديانات الأخرى، وتصبغه بصبغه دينية.

وإذا كانت إسرائيل تستخدم إرهاب الدولة ضد الفلسطينيين فمن المنطقي أن يمارس الفلسطينيون مقاومة ضد ذلك الإرهاب، وإن ادعت إسرائيل أن ما يقومون به إرهاباً، لكن من غير المقبول والمعقول أن يقوم إسلاميون بالإرهاب ضد مواطنيهم وأبناء دينهم، أو ضد أصحاب الديانات الأخرى، أما قضية الحوار بين الإرهابيين والدول أو القوى المدنية المسالمة فهو عقيم، ولا معنى له، بعد الجرائم البشعة التي ارتكبها ويرتكبها الإرهابيون في دولنا العربية والإسلامية، لذا فإن أساس الحوار يكون بين أنداد أسوياء على أساس الاستقرار والسلام الاجتماعي. إذا كان الإرهاب محرماً ومجرماً، فكيف ولماذا يكون الحوار مع الإرهابيين؟! فإذا كانت العقلانية في إطار الحداثة أساس التفاهم بين الشعوب أو داخلها، فمن العبث الحوار مع جماعات إرهابية غير عقلانية. الحوار معركة تواجه صعوبات جمة في عصرنا بسبب الصراع الإثني الطائفي والعرقي(11).

إن تأمل ظاهرة الإرهاب الديني في عصرنا تقود إلى أن تسييس الدين من قبل جماعات الإسلام السياسي هو سبب ظهور واستفحال تلك الظاهرة، وإن ادعاء بعض قوى الإسلام السياسي بأن ما تقوم به ضد الآخر من عنف هو رد فعل لعنف مضاد، فهذا تبرير غير مقنع، فما فعلته بعض التنظيمات الدينية الإسلامية من إرهاب ضد أصحاب الديانات الأخرى، ومن يختلفون معهم بالمذهب في العراق والشام أخيراً مثلاً، ليس مبرراً، فلم يحدث من هؤلاء الأبرياء الذين ذبحوا أو شردوا أو اختطفوا أي إرهاب حتى يتعرضوا لإرهاب الإرهابيين، والقضية سياسية، وتثير أسئلة عديدة مهمة: هل هذه الجماعات والأفراد الذين يقومون بتلك الأعمال أسوياء وواعون ويفهمون حقيقة الدين، وليست لهم أغراض شخصية أو سياسية؟ وهل هناك قوى داخلية وخارجية مستفيدة من تلك الأعمال الإرهابية ستظهر على حقيقتها في ما بعد؟ وهل يعقل أن تعود الشعوب إلى الوراء مئات السنين في ظل ممارسة ذلك النهج بعد هذا التطور الإنساني في الحداثة والتحديث؟ هذه الأسئلة وغيرها عند مناقشتها قد تكتشف أن ثقافتنا التقليدية قد خلقت ذلك كله، وأن تغييراً جذرياً لا بد منه، لتجديد فكرنا، وغرس ثقافة مغايرة لما هو ماضوي حتى النخاع، وقد وجد الإرهاب والإرهابيون في هذا الواقع بيئة صالحة للنمو والهيمنة، وهنا لا بد من ثورة فكرية، فالإرهاب فكري أيضاً قبل أن يكون غير ذلك. ولنبدأ بفك طلاسم العلاقة بين المقدس والتاريخي، ومدى علاقة واقعنا بالحداثة في عصرنا؟

إن قمة إرهاب الجماعات الإسلامية كان نشأة حروب: القاعدة، وجماعة الشباب المسلم في الصومال، وبوكو حرام في نيجيريا، وجبهة النصرة في سوريا، وأخيراً داعش في العراق والشام، ولا مستقبل لتلك الحروب، ولا لتلك الجماعات في عصر الدولة

المدنية والتعددية الثقافية. إن السلوك الشاذ لهذه الجماعات قد فاجأ العالم المتحضر والأسوياء العقلاء من المسلمين، فما عملته جماعة بوكو حرام في نيجيريا من خطف مئات الطالبات من المدرسة من دون أن يعرف أهلهن مصيرهن، وخطف النساء في العراق من أبناء الطائفتين اليزيدية والمسيحية واغتصابهن وذبح أبرياء في سوريا والعراق من قبل داعش والنصرة، أعمال لا يقبلها الإسلام، ولا تقبلها الإنسانية، ولا علاقة لها بالدين أمام ما يجري من قبل جماعات الغلو والتطرف الديني، ويمكن قول ما يأتي:

أولاً: إن هذا السلوك من تلك الجماعات بعيد عن قيم وأخلاق وتعاليم الدين الإسلامي.

ثانياً: إن هذا السلوك من قبل تلك الجماعات يمكن أن يجد قبولاً قبل مئات السنين، لكن لن يكون طبيعياً ويجد قبولاً في عصرنا.

ثالثاً: إن جماعات وقوى داخلية وإقليمية ودولية تجد سياسياً في سلوك تلك الجماعات مجالاً لوجودها وتنفيذ خططها في المنطقة، لذا تلجأ إلى الصمت على ما جرى ويجري، أو التأييد غير المباشر لتلك الأعمال.

رابعاً: إن الجماعات الإسلامية، التي تقول إنها معتدلة ووسطية، صامتة عن إدانة تطرف وغلو تلك الجماعات الإرهابية، أو تحديها هامشياً، حتى تتجنب الانتقادات وفي قرارة نفسها وسلوكها تجد في ذلك على المدى البعيد لصالحها سياسياً ودينياً.

خامساً: إن نجاح بعض هذه القوى المتطرفة من السيطرة على مساحات شاسعة من الأرض وأعداد كبيرة من الناس قد أرهب الآخرين من جهة، وخلق ردود فعل لدى قوى ودول في المنطقة وخارجها، وحصل ذلك لأن بعض القوى والدول ساهمت في إضعاف هذه الدول وتفكيكها، مما أتاح الفرصة للجماعات المتطرفة ما فعلت. فكيف ينهار جيش، كالجيش العراقي المكون من نصف مليون جندي، أمام قوة بأسلحة خفيفة، مثل داعش في شمال العراق وتلك القوة لا تتجاوز بضعة آلاف؟!.

سادساً: الأمر، الذي لا تدركه الدول والقوى المدنية، أن قوى التطرف الديني هي كذلك لو ادعت الوسطية، ويبدو أن تلك الدول والقوى غير قادرة على قراءة التاريخ جيداً واستيعاب دروسه.

سابعاً: إن معظم من تم قتلهم وذبحهم على يد تلك القوى المتطرفة هم من المسلمين الأبرياء!.

ثامناً: إن بعض الجماعات صنعتها ومولتها الأنظمة لمحاربة خصومها فانقلبت عليها، وأصبحت عبئاً، لأنها تعاملت معها سياسياً وليس مبدئياً استراتيجياً[12]، والدول التي يهمها كيانها ومستقبل شعوبها تفكر استراتيجياً، ولا تكتفي بالتفكير السياسي الظرفي المؤقت.

هذه حصيلة تقييم نشاطات جماعات التطرف والإرهاب في البلاد العربية خاصة والإسلامية عامة.

ثقافة الكراهية والتعددية والعولمة:

«تتزايد معاناة المجتمعات الإسلامية بعامة، والعربية بخاصة، من تصاعد موجات الفكر المتطرف، وهي وإن اختلفت في حجمها ومستواها وحدتها من مجتمع إلى آخر، إلا أنه يجمعها فكر واحد هو فكر الغلو والتشدد والكراهية، الذي تحول في العقدين الأخيرين إلى سلوكيات عدوانية وصلت إلى ترويع مجتمعاتنا واستهداف الآمنين من المدنيين الأبرياء عبر المنازلة المسلحة للدولة، وتفجير النفس في الآخرين، بهدف زغزعة الاستقرار، وبث الرعب، وصولاً إلى أهداف سياسية...»[13]. الإرهاب موجود في كل الدول، وفي كل الأزمنة، وهناك صعوبة في

مواجهته، لكن المشكلة أن الأنظمة القائمة لديها الأموال والجيوش وملايين المتعلمين، لكنها غير قادرة بتلك الإمكانات أن تواجه الإرهاب المؤدلج والمنظم، صحيح إن الإرهاب قد تربى وترعرع في مؤسساتنا ومناهجنا عبر جماعات التطرف الديني، لكن أيضاً يجب القول إن الاتجاه العقلاني المعادي للإرهاب يعيش أزمة حقيقية. ما نعيشه اليوم تحول في الثقافة النمطية التقليدية باستخدام العنف، متحدياً ثقافة المجتمعات المستنيرة المدنية، ومحاولاً أن يكون عولمياً، مستغلاً الظروف الاجتماعية والسياسية السائدة، التي أتاحت الفرصة طويلاً لتيار الإسلام السياسي وقـواه المتطرفة للانتشار والهيمنة على التعليم والمؤسسات في عالمنا العربي.

ومواجهة التطرف ليس بتطرف مناهض، لكن بغرس ثقافة عقلانية مناهضة تؤكد قيم الخير والتسامح والسلام الاجتماعي.

إن مسالة التطرف والإرهاب لم يأتيا من فراغ، بل هما قائمان على فكر ومخطط، وله فهم كما أن له تاريخاً، وفي هذا الصدد يقول د.عبد الحميد الأنصاري:

الإرهاب هو فكر وفعل ضد الآخر، وهو عمل عنيف تطور عبر التعصب والتطرف، وجد في مختلف الديانات والدول عبر التاريخ، لكنه يظهر في تاريخنا المعاصر سلفياً ماضوياً عنيفاً في وقت تطورت فيه الإنسانية ويستحيل معها إعادة نهج الماضي بعد كل المتغيرات والتحولات التي شهدتها البشرية فكراً، وممارسةً، في الفترة الأخيرة، وبخاصة ما حدث لها في القرن العشرين.

إن فهم تلك القوى المعادية للعقلانية يأتي من أن العقلانية نتجت عن الحداثة الأوروبية، وهي تحارب التغريب دون أن تفرق بين البعد السياسي للغرب والتحول إلى الحداثة في الغرب[14]. وهؤلاء في اصطفاف مؤدلج ومسمى بالإسلام السياسي على الرغم من أن الدين الإسلامي ليس معادياً للعقلانية.

يقول د.حسن حنفي: «الذي يدعو إلى التعصب يدعو إلى الاضطهاد، ويدين كل من يخالفه في الرأي، بل ويقوم بتعذيبه، وإذا كان المسيحيون قد لاقوا من الاضطهاد في القرون الأولى الشيء الكثير حتى سميت كنيستهم باسم كنيسة الشهداء، فإنهم قاموا بعد اعتناق الإمبراطور قسطنطين للمسيحية باضطهاد الوثنيين انتقاماً من الرومان، وأخـذ الإمبراطور المسيحي ينشر المسيحية بأسنة الرماح، ويصدر الفرمانات باعتناق الدين الجديد، واضطهاد كل من لا يريد الدخول فيه. وعلماء الفلسفة وأساتذتها يعرفون قصة محاكم التفتيش المسيحية في أوروبا العصور الوسطى، التي اضطهدت وعذبت وقتلت المخالفين لها كما يذكر الفيلسوف فولتير»[15].

المشكلة هي الاختلاف بين النص وتفسيره وتأويله، فالنص القرآني يقول «وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم» ويقول «وشاورهم في الأمـر»، «وأمرهم شورى بينهم»، لكن كيف يفهم النص ويطبق؟[16]. والتعصب هنا يأتي من فهم خاطئ للنص، وأحياناً للطاعة العمياء لأقوال بعض المفتين الذين يثق بهم الأتباع دون حوار ونقد لفحوى الفتاوى وأبعاد تطبيقها. إن الكارثة تكمن في عملية غسيل الأدمغة بحيث لا تقبل إلا مما يملي عليها، لأن البديل الثقافي غير موجود أو غير مفعّل. وكثيرون ينزلقون في التعصب والتطرف نتيجة استغلال من قبل قوى لها أهدافها السياسية المغلفة بالشعارات والتعاليم الدينية، وكل يستفيد من الآخر، لكن الضحية هم الأبرياء. والسؤال هنا: ما علاقة حزب البعث الصدامي في العراق بداعش؟! فيفترض أن حزب البعث علماني، وعدو لداعش نظرياً ، فما العلاقة بين الطرفين حتى يتحالفا

ويقاتلا معاً غير عدو عدوي صديقي، وغير البعد السياسي بأن يستفيد كل منهما من إمكانات الآخر، مستغلين ضعف السلطة والبعد الطائفي وتدخل القوى الخارجية في مواقفها، لمصالحها ليس إلا.

الإرهــاب ليس شرطـاً أن يكون من ظاهرة التخلف، أو نابعاً من مجتمعات متخلفة، كما يعتقد كثيرون، فقد وجد في أكثر المجتمعات تطوراً، ومن أناس نالوا قسطاً جيداً من التعليم في دول متقدمة! لقد مارست الدول المتقدمة الإرهاب، وأن جماعات الإرهــاب في عالمنا العربي اليوم تضم أناساً من الدول المتقدمة قد دفعها الإحباط والظلم والتهميش في مجتمعاتها إلى الهروب والالتحاق بالجماعات الإرهابية، لتمارس القتل والتعذيب بحق بشر ضعفاء وأبرياء، ألم تمارس الدول المتقدمة القتل والتعذيب بحق معارضين لسياساتها في الدول المتخلفة والنامية؟! فمن قتل وعذب لومومبا في الكونغو في بداية الستينيات؟، ومن عذب وقتل المهدي بن بركة المعارض المغربي؟، ومن قتل جيفارا في بوليفيا؟، ومن بنى السجون السرية في دول أخرى لتكون مقراً للمعارضين وأصحاب الرأي؟ فهل ثقافة الإرهاب شرقية فقط أم هي ثقافة موجودة ونامية في جميع المجتمعات ومنها دول العالم المتقدم حتى في عصرنا، عصر الديموقراطية والتعددية والتقدم؟.

الإرهــاب وجـد في كل المجتمعات، وينمو ويتطور في بيئات مناسبة، فهو فـيروس ينتشر ويستشري عندما يجد البيئة المناسبة، ووجد في كل المجتمعات، وفي كل الأزمنة، والقضية صراع بين قيم الخير والشر ينحسر أو يضعف في مجتمعات تسود فيها ثقافة عقلانية حداثية، ومجتمعات لم تدخلها بعد أو في طريقها إليها.

لقد مارست الكنيسة الكاثوليكية إرهاباً ضد خصومها في العصور الوسطى، كما ذكرنا، ومارس اليهود إرهاباً ضد خصومهم، ومورس ضدهم إرهاب، ومارس الشيوعيون إرهاباً ضد أصحاب القوميات، ومـارس أصحاب القوميات إرهاباً ضدهم. وكما للتحولات عبر الزمن تاريخياً، فالإرهاب كذلك تاريخ يعيد نفسه عبر مراحل ووسائل مختلفة.

الإرهاب الفكري:

يعتقد البعض أن الإرهاب يقتصر على التهديد والقتل والتعذيب الجسدي، بينما في الحقيقة يمارس الإرهــاب نفسياً وفكرياً. والإرهــاب الفكري هو التنظير والتبرير لأعمال عدوانية باستخدام النصوص بتحويرها وتأويلها، وبالتضييق على الحريات تحت مبررات وإسقاطات لا تتفق مع سياق الحدث أو زمنه، ولا حتى منطقيته، فعندما تخرج جماعة دينية وتدعي أنها تملك الحقيقة المطلقة بفهمها الضيق للدين، وتمارس العنف والعدوان على الناس مستخدمة نصوصاً وتعاليم دينية فسرتها وفق مفهومها واجتهاداتها يكون ذلك إرهاباً، والأمر لا يقتصر على جماعات دينية، فقد يكون الإرهاب الفكري من قبل حكومات وأنظمة سياسية تحتكر سن القوانين وتطبيقها بحكم السلطة والتسلط، فتقوم بالتضييق على الحريات، خصوصاً حرية الرأي، وقد يتغلغل الإرهاب الفكري أيضاً عن طريق المعلم في المدرسة ضد طلبته، والأديب في رواياته.

وعملية التضييق والمنع لقول آخر كتابة الرأي المخالف من قبل مثقفين ومفكرين تحت أي مبرر يكون ذلك إرهاباً، وغالباً ما يسود الإرهاب في ظل الأوضاع غير الديموقراطية، وبحكم التسلط أو تسلل قوى لا يرون لها رأياً وفكراً مخالفاً فتحارب الإرهاب

حتى تتمكن من منعه أو الحجر عليه، فتجد بين الحين والآخر في عصرنا أصواتاً تكفر مثقفاً، أو تمنع كتاباً، أو تقاضي صاحب رأي، أو تضغط لتمنع أغنية أو مسرحية أو شعراً، وتمارس أسلوباً مخابراتياً على تأليف الكتب ومعارض الكتاب، وتضع أسماء كتاب على القائمة السوداء الخاصة بها دون حوار مع الرأي الآخر، وإحباط دون قراءة محتوى الموضوعات والكتب، فقط المنع والحجر على أسماء لا يرون لهم رأيهم أو جهل فكر يمارسه أولئك الذين نصبوا أنفسهم حماة الدين والأخلاق، وأيضاً لا يخلو الأمر من أهداف سياسية كذلك.

المشكلة هنا أن تلك الضغوط تتجه إلى فرض قوانين يمارس الإرهاب الفكري من خلالها، على سبيل المثال، وطرحت في عدد من الدول العربية نصوص دستورية تقول «عدم جواز وجود أي نص في الدستور يتعارض مع الشريعة الإسلامية»[17]، وبعد ذلك تمنع تلك الجماعات نصوصاً وفق اجتهادها بحجة تعارضها مع الشريعة الإسلامية، مثل: ولاية المرأة، أو عملها، أو قيادتها للسيارة، أو لباسها! وهنا نؤكد أن بعض القوى الدينية، وليس جميعها؛ فهناك قوى وأشخاص إسلاميون ملتزمون مستنيرون خدموا ولا يزالون الدين، ولكن نحن نعني بعض تلك القوى، وقد زاد عددها وتأثيرها في تاريخنا المعاصر، والتي تعود بالفكر والمجتمعات إلى عهود سالفة، بل يكون الفكر أكثر رحابه وحرية قبل مائة عام وأكثر مما هو عليه اليوم، فلو خرج الافغاني وأي مطرب اليوم وقالا بالتوفيقية بين الإسلام وتطور العصر والاستفادة من تطور الغرب لدارت الكثير من الجدالات، ونحن في الألف الثالث بعد الميلاد.

إن الفكر والثقافة يتطوران ويساهمان في تقدم المجتمعات إذا توفرت الحرية، وأن سبب تخلفنا فكرياً هو الحجر والتضييق على الحريات واحترام الرأي الآخر، بعد ذلك تشيع هذه الأيام ألقاب حزبية دينية تعطي نفسها حق الإفتاء، مثل الشيخ فلان، والعالم فلان، وهو إمام محدود الثقافة الدينية أو جاهل بها، وأحياناً يكون طالباً في المدرسة أو الجامعة، وهؤلاء، رجالاً أو نساء، يؤثرون في البسطاء وذوي الفهم المحدود من الناس، وربما تكون وراء ذلك أغراض حزبية أو سياسية.

وتجدون مثل تلك الألقاب في الصحافة والفضائيات والمواقع الإلكترونية.

و«العمل الإرهابي نبت في بيئات ومجتمعات لها بناء فكري معروف ومفاهيم دينية واضحة، وإن كانت مغلوطة، والإرهابيون أبناء بررة لخطاب ثقافي مشحون بكراهية عميقة للحضارة الغربية وقيمها ونظمها ومفاهيمها. والإرهابيون هم نتاج هذا الخطاب الاستعلائي التعصبي، الذي يحتكر الصواب المطلق وساهمت في إنتاجه منابر تربوية وتعليمية ودينية وإعلامية عبر سنين طويلة..»[18]. وعلينا أن ندرك أن ظاهرة الإرهاب ليست خاصة بمجتمع معين، لكنها ظاهرة عالمية وعولمية*.

خاتمة

إن الدخول في الحداثة يعني الدخول إلى العقلانية، وهذا يعني إعادة النظر في كثير مما شاب التاريخ الديني لدينا، كما فعل الغرب عندما دخلت الحداثة منذ القرن السادس عشر.

وحتى يكون الأمر واضحاً، فإن هناك المقدس الديني، وهناك التاريخ الديني، ونحن نعتقد أن كثيراً من فعل الإنسان وسلوكه وعيوبه وحروبه الذاتية قد تكون جزءاً أساسياً من التاريخ الإسلامي، فلابد من إعادة قراءة ذلك التاريخ،

فكثير من منابع التعصب والتطرف والإرهـاب في ذلك التاريخ، والعقلانية هنا تعني الاعتماد على النقد العلمي[19] الموضوعي، والتحرر من القوالب الفكرية المحلية التقليدية، وقبول الجديد، والتجديد في إطار الحداثة، مستفيدين من تجارب الآخرين في الغرب والشرق.

إن النتائج التي توصلت لها هذه الدراسة هي:

- إن الإرهاب كان في كل مراحل التاريخ، وفي كل المجتمعات.
- إن الإرهاب في عصرنا لا ينسجم مع طبيعة العصر، الذي يقوم على الحداثة والتعددية واحترام الآخر.
- إن الإرهاب قد بدأ بالتعصب، ثم التصرف إلى الإرهاب.
- إن للإرهاب في عصرنا بيئة وحاضنة بدأتها بعض الأنظمة السياسية، ثم أخذت على عاتقها مسؤوليته قوى وتنظيمات دينية.
- إن الإرهاب عالمي وعولمي مثل بقية الأيديولوجيات.
- لا بد من ثقافة عقلانية حداثية لمكافحة ثقافة الإرهاب.



الهوامش

(1) إذاعة BBC العربية لندن، 14/12/2014 ظهراً.

(2) د.معتز سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، مايو 1989، ص 41-38.

(3) د.محمود إسماعيل، الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، الكويت 1993م.

(4) المصدر نفسه، ص 96.

(5) د.حيدر إبراهيم علي، المصدر السابق، ص 62.

(6) المصدر نفسه، ص 63.

(7) للمزيد حول هذه الإشكالية: انظر: د.محمد عابد الجابري، اشكالية الفكر العربي المعاصر، بيروت 19789، ص 44-43.

(8) زهير الدجلي، جريدة القبس، الكويت، المقاتلون الأجانب في داعش، 12 ديسيمبر، ص 31.

(9) د.محمود إسماعيل، الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، 1993، الكويت، ص 96.

(10) د.علية العلاني، تونس، جريدة القبس، مرحلة جديدة، جريدة القبس، الكويت، 8 ديسمبر 2014، ص 27.

(11) حول الحوار انظر محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت 1999م، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 255.

(12) حول تطرف هذه الجماعات، انظر ما نشرته جريدة القبس، الكويت في أعدادها: 8 ديسمبر 2014، ص27، و12 ديسمبر 2014، ص 31، و13 ديسمبر 2014، ص27.

(13) د.عبد الحميد الأنصاري، ثقافة الكراهية - التسامح الإنساني إلى أين؟ دار مدارك للنشر، دبي، 1912، ص 7.

(14) مجلة عالم الفكر، ندوة الفكر العربي تقييم واستشراف، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت.

(15) د.حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، بيروت 1990، ص 98.

(16) د.حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديموقراطية، مركز دراسات الوحدة، بيروت 1999، ص -152 153.

(17) د.حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديموقراطية، مركز دراسات الوحدة، بيروت 1996، ص 337.

(18) د.عبد الحميد الأنصاري، المصدر السابق، ص 16.

(19) زهير الدجيلي، جريدة القبس، الكويت، المقاتلون الأجانب في داعش، 12 ديسمبر، ص 31.



د. رندى أبي عاد
أستاذة محاضرة في كلّية الفلسفة والعلوم الإنسانية في جامعة روح القدس الكسليك - لبنان

الثقافة والإنسان في زمن ما بعد الحداثة: مقاربة أنثروبولوجية لأزمة المعنى والهويّة

لمفهوم «ما بعد الحداثة» دلالات توصّف العصر والمناخ العام والسائد اليوم في المجتمعات البشريّة على أنه نتيجة لتغيّرات عديدة تطول المستويين النظري والعملي في ما يخصّ حياة الشعوب، وتتمظهر في قطاعات المعرفة والأخلاق والإنتاج والإبداع. جلّ ما تشير إليه هذه التسمية هو نهاية المرجعيات التجاوزية المتعالية، وانهيار الأيديولوجيات، والغياب المطلق في يقينيّات المعرفة والمرجعيّات السلوكية، ممّا يفسّر انحلال الثوابت في المقاربات الفكرية والأخلاقية والإبداعية، وهيمنة الذاتية المفرطة في تموقع زماني مركّز على الحاضر.

ولعلّ أبلغ تعبير عن الواقع الجديد ما آلت إليه الثقافة في ما تفرضه تكنولوجيا الثقافة وتحويه ثقافة التكنولوجيا من مدلولات جديدة تؤسّس لطوباوية اجتماعية جديدة، فالتفكّر في الواقع الثقافي السائد على ضوء ما سبقه يستتبع دون ريب القول إنّنا نقف اليوم عند منعطف حضاريّ كبير، لا بل انخرطنا في سياق يشكّل بالنسبة إلى كلّ ما سبقه من حيث جذريّته وانتشاره الكونيّ، أي في بُعْدَيه العامودي والأفقي، ثورة قلّما نجد لها مثيلاً في أهميّة الترددات والانعكاسات والتحوّلات الناتجة عنها، التي لا تطبع المجتمعات فحسب، بل تغيّر مساراتها التاريخية.

هذا التغيير في المسارات هو ما نسمّيه عادة انعطافاً، لكننا، في تأكيدنا على أن الانعطاف هنا هو في الحقيقة ثورة، نؤكّد على قطيعة ثقافية مع الماضي وانقلاب في الرؤية والأداء وفقاً لمقاييس جديدة. كما ونعتقد، من منظور أنثروبولوجي، أن الثورة الثقافية المستجدّة لا تقتصر على كونها تكنولوجية تتعلّق بالطبيعة والعالم والموجودات، بل هي وجوديّة بامتياز تمسّ الإنسان في إنسانيّته، وتفرضُ عليه تعيّنات مستحدَثة. هنا يكمن التحدّي الخطير، الذي تأخذ من خلاله الثورة الثقافية مداها، ويجعل من الحدث الثقافي التكنولوجي حدثاً فلسفياً، فالتفكّر في الحدث الثقافي المنعزل عن التفكّر في الإنسان باطل وعقيم، لأن عَقْلَنَة الثقافة والإنسان تندرج في دائرة فساريّة هي في الواقع لعبة مرايا، بحيث تعكس الثقافة حال الإنسان، ويشكّل الإنسان في المقابل منتجاً ثقافيّاً إلى حدّ بعيد، أي إن التطوّر أو التقهقر في سيرورة الثقافة هو حتماً تطوّر أو تقهقر في أنسنة الإنسان. فالعلّة في الثقافة إذا ما حلّت هي علّة في الإنسان، والمصاب لدى الإنسان في إنسانيته يفرز لا محالة ثقافة معلولة. فالمساران الثقافي والإنساني متلازمان، لأن الإنسان في طبيعته حيوان ثقافي يخترع، يستنبط، يـشّرع، يؤسّس، يعقلن، يفتّش، يسأل، يجيب، يبني، يعبّر في لغة، يبدع، ويسلّم أبناءه إرثاً من إنجازات ماديّة وفكريّة وروحيّة متأصّلة في بيئة جغرافية وبشريّة، تعبّر عن فرادة وخصوصية وهويّة واستمرارية الـ (أنا) والـ (نحن)، وتعْبُر الزمان في ما نسمّيه عصوراً، أي أعمار ومحطّات الثقافة في حركتها التاريخية التصاعديّة اللولبيّة نحو الحق والخير والجمال.

انطلاقاً من هـذا المُعطى، وعـلى ضـوء تلازم المسارَيْن المذكورين، الثقافي والإنساني أو الإنسانوي، نتّجه نحو قراءة لواقع الثقافة اليوم، تلك التي تغلب عليها صفة التكنولوجيّة، من زاوية مساهمتها في أنسنة الإنسان، أي في نموّه الكلّي المتكامل، وفي جميع أبعاده الشخصانية كقيمة في ذاته، وكائن حرّ مسؤول ملتزم ويتواصل، ونسيج علائقي قائم على المعيّة، أو تعويقها لهذه الأنسنة في ما قد تواجهها به من تحدّيات. وإنّنا، من الزاوية المذكورة، نرى في ما نشاهد من مستجدّات على الثقافة أن الانقلاب الثوري الذي تحدثنا عنه هو في الحقيقة أزمة معنى ومأزق للإنسان.

إنّ ثقافة التكنولوجيا هي في ماهيّتها وجوهرها معلوماتيّة، هذه أولى معالم خصوصيّتها وأهمّها، فإننا اليوم لا نكاد نحصي مجالاً واحداً من مجالات الحياة الخاصة والعامّة لم تجتحْه المعلوماتية اجتياحاً أدّى إلى إعادة قَوْلَبة شاملة لبُنْيته استتبعت تحوّلاً في سلوكيّات الأشخاص والجماعات. والمعلوماتيّة تهمّنا في وجهيها الرئيسين: ما يُعرف بالثقافة الرقميّة، وما يسمّى ثقافة الشبكات.

أمّا الثقافة الرقميّة culture numérique فقائمة على انتشار المعلوماتيّة، وتُعَدّ ثقافة الشبكات

culture des réseaux من إفــرازات الظاهرة الرقميّة. ولعلّ حواس الإنسان لم تكن يوماً خادعة في ما تقدّمه للوعي من معطى إدراكي كما هي عليه اليوم من خلال الثقافة الرقميّة، فهذه الأخيرة تُمَوْقعنا، بفعل الواقع الافتراضي réalité virtuelle، الذي تؤسسه، بين الكائن والعدم، إذ تدفعنا للتعاطي مع أشياء ليست واقعيّة تماماً، ولا خياليّة تماماً، مما يضيف إلى مساحة الممكن والمحتمَل في مقاربة الواقع الراهن مساحة ثالثة هي الافتراضي[1].

وإذا كان الواقع الراهن هو ما يدركه العقل بالاختبار الحسّي في الحاضر الزمكاني[2]، أي الآن وهنا، فالممكن والمحتمَل هما تلوّنات لهذا الإدراك. الأوّل على أنه غير واقع راهن في نسبته إلى الواقع الراهن، والثاني غير واقع راهن، لكنّه سابق له، لأنه قابل لأن يصير واقعاً راهناً، أمّا الافتراضي فليس واقعاً راهناً وعلى غير نسبة إليه في ما يشبه الاكتفاء والقطيعة معه. هذا الفضاء تتمظهر فيه ما يسمّيه ستيفان فيال Stéphane Vial «الأُنْطوفانيّات»[3] الجديدة.

الأُنْطوفانيا أو ontophanie هي النحو، الذي تظهر عليه الكائنات، والأُنطوفانيا الرقميّة تأرجُحٌ بَيْنَ الكينونة والعدم. وفي هذا «البَيْن» فسحة تحرّك جديدة للإنسان هي الوُصلة البينيّة interface، حيث يعيش الإنسان الحالة التفاعليّة التي يولّدها التعاطي مع الكائنات الرقميّة المبرمَجة. إنّ التعاطي مع الشاشة من خلال استعمال الكمبيوتر ليس فعلاً إنسانيّاً، بل إنه انفعال يمرّ بالوسيط المادّي (الشاشة، الفأرة..). في الواقع، ليس كلّ ما هو خارجي بالنسبة إلى الإنسان يولّد بالضرورة تفاعلاً، فالفيلم مثلاً يولّد انفعالاً عاطفيّاً، لكنه لا يولّد تفاعلاً. الثقافة الرقمية على العكس تقضي بالتفاعل، أي بالفعل المتبادَل بين الإنسان وشيء خارج عنه، كألعاب الفيديو مثلاً. والتفاعل الرقمي أبعد ما يكون عن التفاعل والتجاوب بين شخصين، كما نراه في الحبّ والصداقة وغيرها من الروابط الإنسانية المعروفة، لكنه يؤسّس، نظراً لطبيعته الشبكيّة، ديناميّة اجتماعيّة مُبتكَرة يكون فيها الآخر في كل زمان ومكان في متناول اليد. ويبقى السؤال هنا مفتوحاً حول إذا ما كانت هذه «الفُرَص» الرقميّة مكمّلة للعلاقات الإنسانية الحيّة في مفهومها التقليدي أو مُلْغِيَة لها على المدى الطويل.

في الأُنطوفانيا التفاعليّة، تمتاز الثقافة الرقميّة في تعاطيها مع «المادّة الثقافية»، كالموسيقى مثلاً، بأنها تحقّق سبقاً حضارياً يتمثّل في إمكانات ثلاث هي: كلّية الوجود، والاستنساخ الفوري اللامحدود، والقابليّة للانعكاس. هذه الأنطوفانيا الثلاثية الأبعاد تعني أنّ الكمّ الهائل من الإبداعات الفنيّة والأدبيّة صار متوافراً في كلّ مكان وكلّ وقت لأنه محْمول بفعل «تحميله» downloading، وهو، إضافة إلى جهوزيّته المستدامة، يتكرّر إلى ما لا نهاية، وذلك على نحو تكاثر النسخ للعمل الواحد أو تكرار إعادة سماعه أو عرضه..من هنا، فإنّ الشكل الذي ينساب فيه الاختبار الثقافي يكتسب، في ما يتعلّق بالمادّة الثقافيّة ونتيجة لمعجزات التكنولوجيا، زيادةً وغنىً وسهولة من حيث إمكانات تداوله، لكنّ السؤال المفتوح يتناول ما لا يعدّ من أوليّات تكنولوجيا الثقافة، ولا من هواجس القيّمين على بَرْمَجة المادة الثقافيّة بطريقة لا تختلف في النهج والآلية عن بَرْمَجة أي مادة أخرى، عمليّة الذوق والتذوّق ومعجزة اللحظة الفريدة. تلك الومضة أو الرعشة الجماليّة، التي لا يمكن أن تتكرّر، ولأنها كذلك تُضفي على اللحظة قيمة لا تقدّر بثمن وتَخْتَزِل، بفعل قوّة شحنتها السرية الفائقة لكلّ محاولة ترويض عقلاني، تواصلاً من نوع آخر هو تواصل روحي لعلّه صوفي في بعض أبعاده، لكنه

في كل حال شبيه جداً باختبار المقدّس، كما تحدث عنه Rudolf Otto[4]، فهل تكون تكنولوجيا الثقافة باسم جهد يمعن في نشر وتوزيع وتسويق الثقافة، كالخبز أو الخَبَر، ولمصلحة هذا الغرض، في الحقيقة، وعن غير قصد، قاتلة للثقافة في إلغائها لأسمى تجلّيات الاختبار الثقافي؟

أمّا الأنطوفانيا الرقميّة الثالثة، التي تسبّب أيضاً تحوّلاً وجوديّاً لدى الإنسان، فهي أن الظاهرة الرقميّة في طبيعتها وماهيّتها وجوهرها قادرة على التدمير الذاتي. المسألة تتعلّق تحديداً، أوّلاً، بكيفية التدمير الذاتي، إذ إنه ليس عرَضياً، بل هو مُحْتسَب، أي إنه جزء من البرنامج الرقمي نفسه وخيار متوفّر بين جملة خيارات أخرى كالحفظ والتخزين، وثانياً بالنحو الذي يتمّ عليه التدمير الذاتي، الذي يشكّل ظاهرة هي الأولى من نوعها في التاريخ، وفاتحة لتحوّلات خطيرة لم يسبق أن عرفت البشرية نظيرها ولا المادّة في أشكالها وكيميائها، وهي أننا نشهد تدميراً لا يترك أثراً من أي نوع. المادّة الرقميّة تزول من دون أثر منظور (لا أشلاء، لا غبار، لا بصمات، لا بقع..) أو دليل على وجودها المندثر. وحدها المادّة الرقميّة تتمتع بهذا «الامتياز». إن الألفة مع هذا التحوّل الجديد من نوعه، الذي يضاعف قدرة الإنسان على الإلغاء، تُحوِّل وعي الإنسان وموقفه من تناهي وجوده وعدميّته، وتفتح من دون شك احتمالات جديدة في تعاطيه مع ذاته ومع الآخر والطبيعة. لكن الثورة تكمن في أن المادّة الرقميّة هي في بنيتها شبكيّة. والمفارقة هي أن البنية الشبكيّة لا تخضع لإمكانية ترسيم بيانيّ أو هندسيّ يمكننا من أن نُبدي لها شكلاً معروفاً أو على الأقلّ محدّداً. بذلك تكون البُنية الشبكيّة عصيّة على التأطير. في ما يخصّ الثقافة الشبكيّة، فإنها نقيض المفهوم التقليدي للثقافة بمعناه النسقي القائم على عمارة متناسقة ومتناغمة من القِيَم الجمالية والأخلاقية والمعرفيّة. فالشبكة ليست سوى أرضيّة رقميّة تتقاطع فيها ثقافات وقِيَم ومشاريع واستراتيجيات لا تلبث أن تتبدّل بتبدّل أعضاء الشبكة والتقلّبات الإدارية والثقافية اللاحقة بهم. هي ثقافة الزائل، رهينة الاختبارات والتجارب والمصالح، متعدّدة الأوجه، لكنها افتراضية لأنها رقميّة. هناك، بالطبع، شبكات عديدة متداخلة، لكن هناك أيضاً ما يعرف بشبكة الشبكات Internet، وهي نوع من نسيج كونيّ يجمع كلّ الشبكات ويتمتّع بإمكانات لا محدودة في الوصل والإيصال والتواصل يحوّل بها العالم إلى مدينة تواصليّة كونيّة[5]. إنّ خصوصيّة الشبكة البنيويّة، التي لا تناسب أيّاً من المصطلحات البنيوية المتداولَة، وتسبّب التحوّل الثقافي الراهن، هي أشبه بأخطبوط له الملايين، بل المليارات، من اللوامس والمجسّات تصل إلى ما لا نهاية ولا تعرف حدوداً أو حدّاً أو محيطاً ولا حتى مركزاً، فمركزها في اللامكان وفي كل مكان. هذه الشبكة «الذكيّة»، التي تقارن بجهاز الكون العصبيّ، هي المحرّك الكوني للثورة الثقافية الطارئة، لأنها تؤسّس نظاماً كونيّاً جديداً يكرّس القطيعة مع الأنموذج الكلاسيكي الذي سبقه وتضع نهاية لصلاحيّته. والنظام الكونيّ الجديد، الذي يعيد قَوْلبة الثقافة في مفهومها ووظيفتها ومجالاتها، فينسف أوّلاً أسس المصطلح التاريخي للعمارة الثقافيّة، وتحديداً حجارة الزاوية، التي قامت عليها العمارة المذكورة ومعها وبها كلّ الحضارات، أمّا الثوابت الثقافية، التي يقضّها النظام الرقميّ الشبكيّ المؤسس لثقافة التكنولوجيا، فهي: أوّلاً، التُربة، لأنها تجتثّ الإنسان من تُربته، والمعنيّ بالتربة هنا إنما هو الأرضيّة المكانيّة والزمانيّة، التي يتجذّر فيها الفرد والجماعات، ويسجّلون لهم فيها انتماءات ويصنعون هويّة. هذا الفضاء الثقافي، أو البيئة الحاضنة لثقافة ما، له مدى وحدود وقلب وأطراف ونوافذ وشرفات

مفتوحة على فضاءات أخرى، وهو بيت الإنسان والجماعة. الثقافة الشبكيّة تخربط البُنيان، وتعيد «ترتيبه» بفرضها «نظام الفوضى»، إذ تقيم نوعاً من الأسواق المعرفيّة العامّة العابرة لكلّ الحدود في فضاءات متداخلة هي للجميع وليست لأحد، ويسهل فيها بلوغ المعارف والمعلومات الشامل والفوري. وسرعة التحرّك في الفضاء الشبكي تفرض بدورها إيقاعاً جديداً، إذ إنّ تحوّل التموقع المكاني للإنسان يستتبع حكماً تحوّلاً في تموقعه الزماني، كما أن الفضاء الرقميّ ديناميّ متحرّك نعبره في حركة لا تتوقف، ونستنبط لمواكبة دينامية التداول بالمعلومات فيه نهجاً جديداً في التعاطي مع النص المقروء والمكتوب مثلاً، وأنماطاً مستحدَثة من النصوص كالأس أم أس ((SMS، أو البريد الإلكتروني ((e-mail، أو الكتاب الإلكتروني ((e-book، التي تعكس بتقليصها للمساحة النصّية اختصار المسافات والوقت، كذلك فإنّ الوقت صار سَيْلاً جارفاً لا يرتاح في محطّة. في زمن الفوريّ والزائل نتأرجح بين خيارين: النفعيّ الذي نستبقيه وكلّ الباقي الذي نلغيه. على هذا النحو نتكيّف - ولا أقول نعيش - مع إيقاع الزمن الجديد المخالِف للإيقاع الطبيعي. هذه المغايرة تفسّر الغربة الوجوديّة التي تلازم الإنسان المعاصر والتعب الوجودي الذي يعتريه. ولأنّ كلّ الفكر والفعل الإنسانيين رهن بنوعيّة علاقته بالمكان والزمان، فإنّ مفاعيل الثقافة الرقميّة الشبكيّة لا بدّ أن تنعكس في أداء الإنسان الاجتماعي مبتدِعة سلوكيّة تماشي التسطيح المسيطر، سواء في ما يتعلّق بمكان صار سوقاً يعبره الجميع في جميع الاتجاهات ولا يقيم فيه أحد لأنه رقميّ أي افتراضي، ووقت يحرق الفصول والمحطّات ويستعيض عن التقدّمية التاريخية بعبثيّة الدائرة المفرَغة ودكتاتوريّة الآنيّ المطلَقة.

والتسطيح المرادِف للثقافة الرقميّة الشبكيّة، لأنه الامتداد الواجب لطبيعتها يعني أن لا مجال بعد الآن للتعمّق، فالعمق يقتضي تجذّراً واستقراراً في المكان، وتآلفاً مع معالمه على مدى زمنيّ ينبسط في الحاضر وليس الآنيّ، في السابق وليس الماضي، وفي مستقبَل هو، كما يدلّ عليه اسمه، الآتي الذي نستقبله، وينبثق منه المعنى، ونقرأ على ضوئه الحاضر والسابق. لم يكن الإنسان يوماً في سباق مع الوقت إلاّ بعد أن صار الآنيّ الآكل الكلّ والمتآكل هو الزمن كلّه.

من هنا، إنّ ابن الثقافة الرقميّة الشبكيّة إنسان مُنحَلّ في فضاء الرموز التواصليّة. وللانحلال هذا وجهان، الأوّل بزوغ ما بات يعرف بالهويّات الرقميّة identitévirtuelle، والثاني إنما هو الترفيه وهَيْمَنة ذهنيّة اللهو واللعب على السلوكيّة العامّة.

الهويّة الرقميّة هويّة زائفة أو وهميّة، فمن ذا الذي يستطيع التأكيد أن الآخر الذي يتواصل معه عبر الشبكات الرقميّة هو حقّاً من يدّعي أنه هو في صورته واسمه وسيرته؟ هذه الهويّة المركّبة المبتدَعة تستتبع نشوء علاقات إنسانيّة هشّة تقوم بدورها على تصوّر افتراضي للآخر، فماذا يبقى من معنىً للعلاقة إذا كانت هويّة الأطراف كاذبة؟ صحيح إنّ هذه الصيغة العلائقيّة الخاصّة بالثقافة الرقميّة تلقى اليوم رواجاً كبيراً على ما بات يسمّى (والاسم هنا خير تعبير عمّا نحاول توصيفه) شبكات التواصل الاجتماعي، وأنّ علماء الاجتماع ابتدعوا لهذا الغرض مفهوم الـfriending، الذي يختزل المؤانسة الجديدة[6]، ويشكّل في الوقت عينه تراجعاً في العلاقات الإنسانيّة، لأنّ العلاقة لا تعطي ثمراً طيّباً ولا تنضج، أي إنها لا تؤنسِن، إلاّ بفعل المشاركة وجهاً لوجه بنظرة وابتسامة وصمت وتضامن وتعاطف ووفاء وسائر الاختبارات الوجوديّة القويّة. غير أنّ لقاء الآخر في الاختبار الوجودي القوي يقتضي علاقة قويّة. والعلاقة القويّة، أي تلك التي ترسي روابط

عاطفيّة متينة لا تستمدّ قوّتها إلاّ من كونها شخصيّة بين شخصين أو في قلب جماعة. ويجدر التوضيح في هذا الصدد أنّ الجماعة ليست مجرّد مجموعة لأفراد، بل إنّها وحدة علائقيّة يشدّ أواصرها رباط قوي bonding يجمع في وحدة حال من يعرفون أنهم شركاء في الحفاظ على إرث وبناء مستقبل، وهي بالتالي قناة مميَّزة لتمرير الثقافة، أمّا العلاقة، التي تنتشر على شبكات التواصل، فإنّها ضعيفة، بمعنى أنها، في أحسن الحالات، تؤمّن جسوراً وتسدّ ثغرات bridging، وهي تتميّز عن الرابط القوي بأنها كونيّة الانتشار على مدى اتّساع وتمدّد الشبكة، وبالتالي أفضل ناقل للمعلومات في قلب الديناميّة الشبكيّة. غير أنّ الأمر ليس ممكناً إلاّ لأنّ العلاقات هنا لا شخصيّة، فالامتداد الكوني يتمّ على حساب الشخصانيّة في العلاقة، والمفارقة هنا أن هذه الميزة تشكّل في الواقع قوّة العلاقات الضعيفة، بينما لو كانت المعلومات والمعارف تنقل عبر العلاقات القويّة لما بلغت يوماً البُعد الكونيّ المرجو.

أمّا الوجه الثاني لانحلال الإنسان في الفضاء التواصلي والثقافة الجديدة، فإنّه، بعد الهويّات الرقميّة وتبعاتها على العلاقة بالذات والآخر، تفشّي ذهنيّة الترفيه واللهو Gaming في مختلف قطاعات المعرفة والفعل الإنسانيين تحت باب الـ Game، الذي نعني به نقل آليّة اللعب إلى عموم الحياة اليوميّة من غير أن يرمي ذلك إلى توليد المتعة الملازمة للنشاط اللّعِبي الحق Play، بل من أجل استيراد النسق اللّعِبي ومجموعة القواعد الخاصّة به، كترسيخ الذهنيّة التنافسية أو ربح وتجميع النقاط مثلاً، وترسيخ هذا النسق سواء في الأداء الشخصي أو العامّ.. النتيجة هي أن مقاربة الإنسان للحياة تتعرّى من الجدّية، التي طالما اتّسمت بها لتصطبغ بعبثيّة تبلغ أوج التسطيح والخفّة في ثقافة لعلّ أبرز مظاهرها الإغراء وحبّ الظهور والتسلية، والتسلية وفق باسكال بروكنر سعي إلى الانشغال الدائم خارج الذات، والدوران في فلك الضوضاء والأضواء، أي تحويل قِبلة الانتباه والإصغاء من الداخل نحو الخارج ومن اللبّ نحو القشور[7]. ثقافة التسلية، التي تسهم التكنولوجيا الرقميّة في نشرها كونياً، تنتج بالتالي إنساناً مُشَظّى، مُبَعْثراً، يستعيض في مجمل أدائه السلوكي ونشاطه النظري والعملي عن الحركة التفكّرية، التي تحمل إلى التعمّق بتصويب الطاقات، لا سيما الانتباه والتركيز نحو الباطن بحركة خارجية المنحى هي في الواقع قمّة الانحلال في الهروب من التحدّيات والاستحقاقات الوجوديّة الكبيرة للتلهّي عنها بما يساعد على تناسيها. هذا الواقع الإنساني يحاكي الواقع الثقافي، ويتماشى مع البنية الشبكيّة للثقافة الرقميّة، إذ إنّ التمدّد اللامتناهي للشبكات يقابله تحوّل للإنسان المنخرط في الديناميّة الشبكيّة للثقافة الرقميّة والمستعمل لها في يوميّاته هو ما سمّيناه انحلالاً وشرذمة يتبيّنان في ما وصّفته حنّة أرندت Hannah Arendt بالـ entertainment[8]، وباسكال بروكنر Pascal Bruckner[9] بالـ fun، كأعراضٍ مميِّزة لثقافة مغلوطة. هذه الثقافة ترفع شعار واجب الترفيه والرفاهية الاجتماعيّة حتى غدا هذا البعد الترفيهي وكأنه حاجة حيويّة، وكأنّ غاية الوجود الإنساني صارت تُختَصر في أن يتحصّن المرء في مساحة فرديّة ماديّة ومعنويّة لا يشوب توازناتها أي طارئ، بحيث يستغرق في هناء الاكتفاء بما يقرّر ويختار هو أن يستبقيه في فضائه، ليستمتع به في رحاب فردانيّته المنقطعة عن الواقع في ما يشتمل عليه هذا الأخير من تفاعل مع الأرض والطبيعة والشارع.. فثقافة الشاشة تحبس الإنسان في ما يشبه فُقاعة غشاؤها هو تحديداً مجموعة الشاشات، التي تشكّل سماءه وفضاءه وأفقه، وتنتصب بينه وبين الواقع في ازدواجيّة القناة التي تَصِل والحاجز الذي يحجب.

إنّ ثقافة الشاشة بقدر ما تسهّل الانفعال مع الحدث عبر النقل المباشر، ومع الواقع عبر ما يعرف بتلفزيون الواقع مثلاً فإنها تؤمّن في الحقيقة اتصالاً غير مباشر مع الواقع لأنه اتصال عبر الشاشة. إنه إذن اتصال لا مع الواقع بل مع صورة الواقع. والاتصال بالواقع من خلال صورته بما قد تتضمنه هذه الأخيرة من تجزيء له، وتحيّز في معالجته وتقديمه، تخلق بالطبع انفعالاً مع الصورة وليس مع الواقع لا يلبث أن يتلاشى مع تلاشي الصورة، ليحلّ مكانه انفعال آخر بحلول صورة جديدة. في دَفْق الفيْض من الصور السمْعية -البصرية، التي تجتاح حواسنا تندر الفرص للتفكّر والتحليل والحفظ في بيت الذاكرة، أي هَضْم المُعطى وتحويله إلى مادّة ثقافيّة، فالثقافة التي تتشكّل عند تقاطع الوعي واللاوعي الشخصي والجَماعي تقتضي تملّك المُعطى عبر الذاكرة الاختيارية التي تغربل، تنتقي، تستبقي أو تستبعد وفقاً لمعايير شخصيّة وجَماعيّة، تاريخيّة ووجوديّة، لتُركِّب تدريجيّاً رؤية متكاملة للذّات والآخر والعالم. وتتبلور الرؤية المذكورة في الإنجازات النظريّة المعرفيّة، كالفلسفة والماورائيات والمنطق والرياضيات والعلوم، كما في تطبيقاتها العملية، كعلوم الاجتماع والسياسة والتاريخ وشتى الفنون، أو أيضاً في المنظومة القِيَميّة والأداء السلوكي، أي في أبعاد ثلاثة متقاطعة هي العقل والفعل والأخلاق، التي تكوّن مجتمعةً، تلك الـWeltanschauung القائمة على ثوابت ماورائية أو مبادئ تأسيسيّة أدبيّة تشكّل أرضيّتها الثابتة أو تربتها. والثقافة، كَرُؤية، لا تنفكّ تنمو وتتطوّر في ميادينها وأشكال وتنوّع إنجازاتها وتلوّنات مذاهبها في التعبير والابتكار، متغذّيةً من ثوابتها، مستقبلةً الآتي عبر توظيف السابق والاستجابة لمقتضيات الحاضر.

بالعودة إلى ما يسمّى ثقافة الشاشة، يتبيّن جليّاً أن هذه الأخيرة لا تخدم الغاية الثقافيّة، أي الفعل الإبداعي القادر وحده على القيام به الشاهدُ على الواقع والحياة. والشاهد هنا مُعانِق للحياة لا يقف منها على مسافة، ملتزمٌ بها غير مستقيل منها، يترجم المعيوش اختباراً وخبرةً، لذا فإنّ الثقافة هي لغة ومكنوز الاختبار التاريخي للشخص والجماعة وتعبير عن التزام بنهج وجوديّ وأسلوب حياتيّ مميَّز. ثقافة الشاشة، بما تفرضه من مسافة وتقدّمه من واقع مُصْطَنَع، لا تطابق في خصائصها مقوّمات الثقافة التي تكلّمنا عليها والتي تحدّدت على أساسها ماهيّة الثقافات لدى جميع الشعوب والمجتمعات لأنها تمنع عن الإنسان الفرصة الطبيعية في أن يكون شاهداً لتحبسه في وضعيّة المشاهِد في معناه العادي المتداوَل أي المتفرِّج. والمتفرِّج على الحياة متموقع خارجها والخارج يفترض المسافة. إنه المغيَّب لا الحاضر والمفعول به لا الفاعل. وضعيّة المشاهد المتفرّج المحميّة، بفعل المسافة، من الانفعال الخلّاق والتفاعل، وبفعل الإيقاع الجنوني لتتالي المعطى السمعي-البصري المعطّل لوظيفة العقل والذاكرة، أساس كلّ ثقافة، هي وضعيّة لا ثقافيّة، وبالتالي لا إنسانيّة طالما سلّمنا أن الإنسان والإنسان وحده حيوان ثقافي. هذه الوضعيّة اللا ثقافيّة هي في الحقيقة وضعيّة استهلاكيّة للصورة والخبر وكلّ جديد، شكل من أشكال التبرّج الثقافي الذي لا يمتّ إلى الثقافة الحقّة بِصِلة.

الوضعيّة الاستهلاكيّة ليست وجهاً جديداً عصريّاً للثقافة علينا أن نتأقلم مع مستجدّاته لمواكبة العصر، بل هي، خارج الثقافة، مضادّة للثقافة ولا ثقافيّة، ترتبط بظاهرتَيْ تصنيع الثقافة industrie de la culture والثقافة الجماهيريّة culture de masse.

والثقافة الجماهيريّة ليست سوى مجموع «منتَجات» ثقافية مصنَّعة ومعلَّبة إعلاميّاً يتوجّه

من خلالها أصحاب الشركات المنتجة إلى جمهور عريض متفاوت المستويات يتيسرون من خلالها رغباته وأحلامه، وتزدهر أعمالهم من تسويقهم التجاري لهذه الأحلام في قوالب شعبويّة بدائيّة قلّما تحاكي العقول بقدر ما تتوخّى استثارة الغرائز الحماسيّة عبر ما يقال إنّه «إقبال» كبير أو عمل «ضارِب» أو «صَرْعَة» موسم. على هذا النحو تغذّي الصناعات الثقافيّة جماهيرها من الصوَر النمطيّة stéréotypes، التي تذيعها عبر شتّى أنواع الشاشات. هذه الظاهرة، التي طبعت القرن العشرين وطغت تدريجيّاً على المناخ الثقافي على حساب مفهوم الثقافة الأصيل، نراها تأخذ ملء مداها اليوم، لأنّها الوجه الآخر للعَوْلَمَة، وبالتالي تكون الثقافة صارت خاضعة للتعيّنات الاقتصادية، لا بل صارت جزءاً من المنظومة الاقتصاديّة نفسها، ذلك أن إنسان العصر ليس كائن جمالي (homo aestheticus)، ولا كائن ديني (homo religiosus)، ولا كائن سياسي (homo politicus)، بل إنه دون شك كائن إقتصادي (homo economicus)، الذي يسخّر الفكر والفعل للمعايير النفعيّة الإنتاجيّة التجاريّة، التي ترسم استراتيجيّاته التسويقيّة والترويجيّة العالميّة. وربّما كان من أبرز عوارض انزياح المشهد الثقافي، خارج إطاره الإبداعي الأصيل، غزو الألفاظ التجاريّة للمعجم الثقافي حتى باتت اللغة الثقافيّة المتداوَلة أشبه بتلك التي تسود أسواق البيع والشراء. والذهنيّة التجاريّة تتعاطى مع المادّة الثقافيّة تعاطياً يغفل قيمتَها ليركّز على ثمنها، فينظر إليها ويتعامل معها على أنها سِلْعة، فالفيلم أو المسرحيّة أو الكتاب منتَجٌ لا يتكلّم أصحاب الشركات المنتجة عن غناه، بل يستثمرون فيه أموالهم ليجنوا الأرباح، وإنّهم، لهذا الغرض، يجنّدون الطاقات والوسائل لتسويقه في الإعلام وعبر الإعلان، وقد أخضعوا الفنّ والكتاب لديكتاتوريّة البورصات، التي تقيس أهميّة العمل بنسبة المبيعات التي يحرزها فتُوليهِ مراتب مرقّمة وتقيّمه بناءً على الترحاب، الذي يلاقيه لدى ما يسمّى رأياً عامّاً ومدى استحسان الجماهير له، فالكتاب الجيّد اليوم يجب أن يكون best seller ناهيك عن الـ business الجانبيّ، الذي يزدهر على حساب هذا النجاح في الشارع، ويدرّ على القيّمين عليه ثروات.

أوّل ما يستوقف في المشهديّة الثقافيّة السائدة الهبوط الثقافي الملازم لطبيعة التصنيع الثقافي والثقافة الجماهيريّة. منذ أربعينيات القرن الماضي دأب الفلاسفة وعلماء الاجتماع، لا سيّما مدرسة فرانكفورت، التي ولدت في عشرينيات القرن نفسه على تحليل الظاهرة في أبعادها وعواقبها[10]. يلفت تيودور أدورنو Théodore Adorno إلى أنّ الخلط بين الحالة الجماليّة وتعميماتها العالميّة بفعل التصنيع الثقافي عبر الاستنساخ اللامتناهي للمادّة الثقافيّة والعمل الإبداعي، يفرض أيديولوجية التصنيع الثقافي القائمة على الامتثاليّة conformisme للأنماط المُرَوَّج لها، التي من شأنها أن تكرّس تحوّلاً تراجعيّاً للوعي الإنساني من حيث حريّته في النقد والاختيار. هذا التحوّل الثقافي الانكفائي هو عينه الذي يفرز وفق هربرت ماركوز Herbert Marcuse ما أسماه بالإنسان ذي البعد الواحد l'homme[11] unidimensionnel، أي المنسلِب الإرادة والقرار، فالتقنيّات المعَوْلَمَة للثقافة تعمل وفقاً لمبدأ الموضة الذي يستثير الفضول. الموضة تولد لتموت، والفضول الذي تستثيره لا يلبث أن يتحوّل مَلَلاً، وشتّان ما بين الملل الناتج عن سطحيّة المقاربة والاهتمام الحامل همّاً وقضيّة. في رهانها على الموضة، تؤمّن الصناعات الثقافيّة دوران عجلتها الاقتصاديّة، لكنها تمعن في استغباء الناس من خلال عملها على ما يصفه ماركوز بتعقيم الثقافة stérilisation de la culture.

عظيم أن تكون هناك ديموقراطيّة ثقافيّة تتيح للجميع فرصاً معرفيّة. ولقد شكّلت التكنولوجيا الرقميّة والشبكيّة في هذا المجال زلزالاً حضاريّاً شبيهاً إلى حدّ ما بقوّة التحوّل، الذي أحدثه في حينه اختراع الكتابة، الذي افتُتِح به التاريخ أو اختراع الطباعة في عصر النهضة. غير أن القاعدة الديموقراطيّة عدديّة. والثقافة لم تكن يوماً إلاّ نوعيّة في ماهيّتها وتحديدها. هذا التأكيد ليس من باب النخبويّة، التي تحصر الثقافة في طبقة ممّن يُسَمَّوْن «المثقفين»، أو قلّة من الذوّاقة الأرستقراطيين، أو الباحثين في أوساط جامعيّة أو غيرها من الجزر الاجتماعيّة، التي لا يحقّ الدخول إليها إلاّ لمن أثبت جدارة في تملّك منهجيّتها ومعجمها. إنّ حصر الثقافة بهؤلاء القلّة لأمر خطير، فالمثقّفون جزء من ثقافة الشعوب ولهم في استمراريتها ونموّها دور كبير، لكنهم ليسوا كلّ الثقافة، ذلك أنّ الثقافة لم تكن يوماً امتيازاً.

أمّا عن ربط الفنون والآداب بالمال فمفيد جدّاً، لكن ليس على النحو الذي آلت إليه الأمور من الرخص في التداول. لكلّ زمان ومكان رعاة للثقافة mécènes لهم أيادٍ بيضاء في دعم الفنون والآداب والحفاظ على كنوزها. معظم التحف الحضاريّة، لا سيما في فنّ العمارة والرسم والنحت والترجمات، ما كانت لتبصر النور لولا إصرار بعض المتموّلين الذوّاقة على تمويل المشاريع الحضاريّة لغايات تطغى عليها الجماليّة البحتة.

ما اتُّفِق على تسميته بالثقافة التكنولوجيّة هو في الحقيقة تمسيخ للثقافة. في الواقع، الثقافة والتكنولوجيا لا تمتّان إلى بعضهما بصلة[12]، فالثقافة إلى كونها تراكماً تاريخيّاً للمعارف إنما هي أيضاً، من زاوية فلسفيّة وسوسيولوجيّة، اختبار وجوديّ للشعوب، لا نخبويّة هي ولا شعبويّة، كما أنها لا تستثني تفكّرات النخب ولا نبض الشارع، بل تستوعبهما في ما يتخطّى الاثنين. عبارة «ثقافة تكنولوجيّة» لا معنى لها، لأنها، بما هي قادرة على تقديمه بفعل طبيعتها الرقميّة الشبكيّة، تكرّس المسافة بين الإنسان والعالم، والإنسان والإنسان، تخدّر وظيفة العقل النقديّة، تسخّر الثقافة للتكنولوجيا وتخضعها للمنطق التجاري وللديكتاتوريّات الاستراتيجيات الاقتصاديّة. بينما الصحيح هو أن تستوعب الثقافة نفسها الحياة الاقتصادية، مثلما تستوعب سائر الفضاءات الحيويّة لدى الجماعات والأفـراد، لا أن تُرتهَن لها. والتكنولوجيا لا تولي الفكر أهمّية، بل تمدّ الإنسان المُبْحر على الشبكات بسَيْل من المعلومات هائلٍ مغذّيةً عِلْمه لا الفكر، فتكون بذلك أداة إعلام وتعليم ممتازة إذا ما أجدنا الإفادة من الممكن المنهجيّ الكامن الذي تمتاز به، لكن التكنولوجيا التي تمدّ بالعِلم لا تنقل ثقافةً، لأنها غير قادرة على ذلك، وهي ليست قادرة لأنّ الوظيفة غير ملائمة لطبيعتها، لا بل منافية لها. يقول دومينيك فولتون[13] Dominique Wolton إنّ الفرق شاسع بين العلم والثقافة، الإعلام والتواصل. نحن اليوم في تخمة إعلاميّة[14]، وعلينا أن نتعلّم كيفيّة إدارتها حتى لا نقع في فوضى برج بابل، وعلينا تطهير المادّة الإعلاميّة من شوائب كثيرة ليس أقلّها التسطيح والتسخيف والـ fast food الإعلامي. الثقافة، لا كاريكاتور الثقافة، ليست وجبةً سريعة. عكس التكنولوجيّات، التي تعتمد السريع والمؤقت والمتحوّل، وغدت بامتياز عامل اندثار الثقافة الأوّل، فإنّ الثقافة تقوم على الثابت والتقليد والإرث واختبار أجيال، وهي تختلف أساساً عن العلوم في أنها ليست جامعة ولا شاملة ولا كونيّة. جمال الثقافة وخصوصيّتها أنها هويّة.

وبالتالي، فإنّ عَوْلَمة الثقافة، لا مفهوم الإرث الثقافي العالمي، قاتلة للثقافات لأنها تعتمد نشر، بل

فرض الأنموذج الواحد في لغة واحدة وصورة واحدة تتحكّم بالوعي وتتغلغل في اللاوعي، لتفرز إنساناً مبرمجاً إلى حدّ بعيد في انفعالاته وأفعاله، أسير التعيّنات التكنولوجيّة عينها، سواء وجد في أصقاع الألاسكا أم أدغال أفريقيا أم أعالي النيبال.

تكون الثقافة إنسانويّة أو لا تكون. هذا يستتبع أن تكون على أمانة لماهيّتها. ماهيّتها في أصل كلمة culture المشتقّة من اللاتينيّة colere، ومعناه أوّلاً الاعتناء بالأرض، لكن أيضاً الإكرام والسُّكنى. يقول فابريس حجّاج [15] FabriceHadjadj إنّ ما يحدث اليوم انزياح لمفهوم الثقافة من الأنموذج الزراعي المناسب لمعنى الكلمة الأصلي الأصيل نحو الأنموذج الصناعي الزائف. ولمّا كان هذا الأخير لا يفرز إلاّ علماً، ولمّا كان العلم يُعَدّ من الصفات الجائزة والعرضيّة في تحديد إنسانيّة الإنسان بينما الثقافة جوهريّة، أي إن لنقصانها أو زيادتها أثراً نوعياً في إنسانيّة الإنسان، بات من الجليّ أنّ الحرص على الثقافة الأصيلة ما هو إلاّ حرص على الإنسان، فالثقافة إذن ذاتيّة في تلوّناتها، وهي تعبير عن الذاتيّة الإنسانيّة. قيمتها وجمالها في أنّها عربيّة، مشرقيّة، بريطانيّة، روسيّة.. وعلى أساس الذاتيّة الثقافيّة وحدها، وعلى أساس الحفاظ على الاختلاف المُغني، يُمكن الكلام على حوار أو تلاقح الثقافات، لذا فإنّ الحديث عن ثقافة عالميّة قد لا يكون في نظرنا دقيقاً ولعلّه مفارَقة. حتى ما يسمّى الإرث العالمي للإنسانيّة، المرتبط بسَعْي الأونيسكو على الحفاظ على أهمّ المَعالِم الحضاريّة لدى الشعوب والمجتمعات، فالعالميّ فيه هو الإرث وليس الثقافة في ذاتها، وأنّه يُبنى على أساس خصوصيّة الثقافات وفرادتها وإشعاعها وليس على أساس إلغائها، بحيث يمثّل المَعْلم المُدرَج فيه وجهاً من الخصوصيّة الإنسانيّة وقيمةً من قِيَمها. إنّ إلغاء الثقافات والهويّات الذي يُمْعن في نشره ما يسمّى بالثقافات التكنولوجيّة، وهو من الثقافة براء، انتقاص من إنسانيّة الإنسان. ماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم وخسر نفسه؟ نحن اليوم بفعل الغزو التكنولوجي سائرون إلى اغتناء علميّ حتى التخمة وافتقار ثقافي مريع. الحرص على الثقافة لا يكون من باب نوستالجيا زمان خلا من التكنولوجيا، فعجلة التاريخ لا تعود إلى الوراء، ثم إنّ التغاضي عن إسهامات التكنولوجيا في ما تقدّمه من تسهيلات معرفيّة لَضَرْب من الغباء، لكنّ المطلوب إعادة للتوازنات الحيويّة، لا سيّما من خلال ردّ الاعتبار للفضاءات الثقافيّة وإعادة تجذير الإنسان في تربته، أي في خصوصيّته الوجوديّة والوجدانيّة وحميميّة علاقته بأرضه وسمائه، فالثقافة رؤية ونَفَس ووحْي ومعنىً، إذا فقدها الإنسان بانقطاعه عن جذوره ذوى في إنسانيّته وانزلق نحو «بربريّات جديدة»[16]. وحده المتنشّق هواءه، المتأصّل في تربته، الساكن ذاتيّته، يستطيع أن يفتح نوافذ ويشرّع أبواباً، ويستقبل الآخر والآتي، فمِن أين لِمَن لا بيت له أن يفتح نوافذ ويطلّ من على شرفات؟ هذا هو البُعد السياسي للمسألة، إذ ليست العَوْلَمة هي التي تؤسّس سلاماً، بل تعايش الثقافات في ما لديها من أسمى وأرقى تعبير عن إنسانيّة الإنسان. التكنولوجيّات تُقدِّم علْماً لا ثقافة، والعلم كفيل أن يصنع من الإنسان طبيباً أو محامياً أو مهندساً، لكنّه لا يصنع منه إنساناً. وحدها الثقافة تؤنسِن. والثقافة، تلك الطبيعة الثانية، جِلْد الإنسان وهواؤه والضوء، الذي في عينيه، لا تعلَّم. إنها تربية، أي أصالة وانتماء وتنشئة على خَيارات وعَيْش لهويّة وحرّية. الرّهان كلّه على التربية ليعود للإنسان لغةٌ ووطنٌ وبيت.

الهوامش

(1) Granger G.G.,Le probable, le possible et le virtuel. Essai sur le rôle du non- actuel dans la penséeobjective, Odile Jacob, Paris, 1995.

(2) الزمكاني اختزال للزماني والمكاني :spatio-temporel.

(3) L'Être et l'écran. Comment le numérique change la perception, PUF, Paris, 2013.Vial Stéphane,

(4) Otto Rudolf,Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Beck, München, 1987,

(5) Bressand A.&Distler C., Le prochain monde : Réseaupolis, Seuil, 1985, 8,110.

(6) Mercklé Pierre, Sociologie des réseaux sociaux, La Découverte, 2011.

(7) Pascal, Pensées, §§ 139, 171 يصف باسكال التسلية بأنها تعزية وهميّة للإنسان يحاول من خلالها أن ينسى بؤسه غير أنها في ذاتها عين البؤس والتعاسة.

(8)Arendt Hannah, La crise de la culture, Gallimard, Folio Essais, 2012

(9) Bruckner Pascal, L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur, Grasset, 2000

(10) يبدو أن عبارة «تصنيع الثقافة» ظهرت للمرة الأولى كما يقول أدورنو (محاضرة ديسمبر 1962 التي تحمل الاسم نفسه. ألقيت لحساب الجامعة الإذاعيّة والتلفزيونية العالمية) في «جدليّة الأنوار» Dialektik der Aufklarung الذي كتبه مع هوركهايمر، والذي صدر في أمستردام العام 1947.

(11) Marcuse Herbert, L'homme unidimensionnel, 1964.

(12) Ellul Jacques, Le bluff technologique, Hachette Littératures, 1988, 268, 282 .

(13) Wolton Dominique, Informer n'est pas communiquer,Paris CNRS, coll. Débats, 2009.

(14) وقد اشتقّ لها فولتون كلمة "infobésité".

(15) -Hadjadj Patrice, Puisque tout est en voie de destruction. Réflexions sur la fin de la culture et de la modernité, Le Passeur, 2014.

(16) MattÉi Jean-François, La barbarie intérieure, PUF, 2004, 211.

المراجع

- Arendt Hannah, La crise de la culture, Gallimard, Folio Essais, 2012.

- Bressand A.&Distler C., Le prochain monde : Réseaupolis, Seuil, 1985.

- Bruckner Pascal, L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur, Grasset, 2000.

- Ellul Jacques, Le bluff technologique, Hachette Littératures, 1988, 268, 282

- Granger G.G. Le probable, le possible et le virtuel. Essai sur le rôle du non- actuel dans la penséeobjective, Odile Jacob, Paris, 1995.

- Hadjadj Patrice, Puisque tout est en voie de destruction. Réflexions sur la fin de la culture et la modernité, Le Passeur, 2014.

- Marcuse Herbert, L'homme unidimensionnel, 1964.

- MattÉi Jean-François, La barbarie intérieure, PUF, 2004.

- Mercklé Pierre, Sociologie des réseaux sociaux, La Découverte, 2011.

- Otto Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Beck, München, 1987.

- Vial Stéphane L'Être et l'écran. Comment le numérique change la perception, PUF, Paris, 2013.

- Wolton Dominique, Informer n'est pas communiquer, Paris CNRS, coll. Débats, 2009.



أ. السيد يسين
أستاذ علم الاجتماع السياسي، مـركـز الأهـــرام لـلـدراسـات السياسية والاستراتيجية

التحولات الثقافية في عصر العولمة

مقدمة

لم يعد تطبيق الديموقراطية باعتبارها نظاماً سياسياً يكفل لجماهير الشعب المشاركة في العملية السياسية بكل أبعادها، والرقابة على عملية صنع القرار في المجالات المختلفة، مجرد شأن داخلي للنظم السياسية إن شاءت طبقتها وإن لم تشأ امتنعت عن إعمالها، بحكم شمولية أو سلطوية النظم وتراثها الراسخ في الاستبداد، وذلك لأننا نعيش في عصر التغير العالمي الشامل global change، الذي شمل كل جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية.

ومن بين المظاهر البارزة لهذا التغير الشامل بروز ما يطلق عليه «المجتمع العالمي»، الذي يتشكل من قوى متعددة، أبرزها السياسات، التي تتبعها الدول الكبرى، وكذلك الأمم المتحدة في مجال الديموقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان، وتخلق شبكة واسعة من المنظمات غير الحكومية أصبحت تكوّن ما يطلق عليه «المجتمع المدني العالمي»، بالإضافة إلى بروز مزاج عالمي بين شعوب العالم المختلفة ينزع إلى الديموقراطية ويشجع التعددية في صورها الإيجابية ويحترم حقوق الإنسان.

من هنا اتخذت الموجة الثالثة للديموقراطية اتجاهات جديدة، وحظيت بدعم قوى متعددة، جعلت الدول التسلطية، التي تقاوم الديموقراطية، تحت الرقابة المباشرة للمجتمع العالمي بكل مفرداته التي ألمحنا إليها، بحيث يمكن القول إن شرعية أي نظام سياسي في الحقبة الراهنة تقوم على أساس مدى تطبيقه للديموقراطية وقبوله للتعددية واحترامه لحقوق الإنسان. وعلى ذلك، أصبح هناك اتجاه لم يقنن بعد، يميل إلى أن المجتمع العالمي من حقه أن يتدخل لتعديل مسار بعض النظم السياسية. وسواء كان هذا التدخل إنسانياً، كما حدث في الصومال حين احتدمت الحرب الأهلية بين الفصائل المتناحرة مما مثل تهديداً للشعب الصومالي نفسه، أو تدخلاً سياسياً، كما حدث في العراق، وإن كانت هذه الحالة بالذات مشكوكاً في شرعيتها الدولية، لأنها لم تكن سوى تدخل استعماري صرف من قبل الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، اتخذت حجة امتلاك العراق لأسلحة دمار شامل ذريعة لاستغلالها.

وموضوع التحولات الثقافية في عصر العولمة يثير مشكلات متعددة وإن كان يجمعها جميعاً أنها تعبير عن التحول الجذري في توجهات الحضارة الإنسانية المعاصرة، التي حدثت نتيجة تراكمات تاريخية طويلة في ميادين السياسة والعلاقات الدولية والاقتصاد والبحث العلمي والتكنولوجيا.

وسنحاول تحليل هـذه التحولات من خلال بحث أربعة موضوعات أساسية هي ظاهرة التغير الاجتماعي الشامل، والتحول من الثورة الصناعية إلى الثورة المعلوماتية، والانطلاق إلى آفاق حضارة عالمية جديدة، وأخيراً بزوغ أنموذج حضاري جديد وتغير الوعي الكوني.

أولاً: التغير العالمي الشامل

والتغير العالمي الشامل بدأت موجاته تتصاعد منذ سقوط الاتحاد السوفييتي في العام 1989، الذي أدى إلى انهيار النظام الثنائي القطبية، وتحول النظام الدولي إلى نظام أحادي القطبية، تهيمن فيه الولايات المتحدة الأمريكية، باعتبارها القطب الأوحد على المسرح العالمي، بحكم قوتها العسكرية الفائقة وإمكاناتها الاقتصادية الجبارة، ومبادراتها التكنولوجية.

وحاول بعض الباحثين تحديد السمات الأساسية للتغير العالمي الشامل، وإيجازها في عدد من الموضوعات الرئيسة.

الموضوع الأول يتعلق بسرعة التغير. وهذه السرعة تتعلق في المقام الأول بالإيقاع الفائق السرعة في مجال التطوير التكنولوجي، ويشهد على ذلك ما شهدته صناعة الحاسبات من تطور وما يلحق بشبكة الإنترنت من مستحدثات يصعب حتى على المتخصصين ملاحقتها.

ولا تقف سرعة التغير عند حدود المجال التكنولوجي، لكنها تتعلق أيضاً بكل مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة. ولننظر إلى السرعة الخارقة، التي تحولت بها النظم الشمولية في دول أوروبا الشرقية

بعد سقوط الاتحاد السوفييتي إلى نظم ديموقراطية، وكذلك التحول السريع من اقتصادات التخطيط إلى اقتصادات حرية السوق. والاتجاه نفسه في مجال تحول أذواق الجماهير واندفاعها إلى تبني قيم وسلوكيات المجتمع الاستهلاكي، ما يعكس تغيرات سريعة في منظومة القيم الاجتماعية والثقافية.

أما السمة الثانية للتغير العالمي الشامل فهي توزع القوة. وإذا كنا نعيش في عصر القوة المعولمة -إن صح التعبير - فهذا لا يمنع أننا نعيش في الوقت نفسه عصر السياسة التي جري تفتيتها، ذلك أن الدولة القومية أجبرت - نتيجة تطورات متنوعة ومتعددة - على أن تقاسمها القوة والنفوذ منظمات دولية أبرزها الشركات المتعددة الجنسيات، والمنظمات غير الحكومية التي تمثل كما قلنا المجتمع المدني العالمي.

والسمة الثالثة للتغير العالمي الشامل هي الاعتماد المتبادل بين الشعوب، وإذا كان توزع القوة يمثل انهياراً في المكانة، التي كانت تحتكرها الدولة القومية، فإن الاعتماد المتبادل يعد اختراقاً لجبهة الانعزال بين الأمم.

وهذا الاعتماد المتبادل بين الشعوب يتخذ صوراً شتى في مجال الحفاظ على الأمن العالمي، وحل الصراعات بالطرق السلمية، والمساعدات الاقتصادية في مجال التنمية، وتشجيع حوار الثقافات في مواجهة دعاوى صراع الحضارات، وهناك طرق متعددة أدت إلى زيادة الاعتماد بين الشعوب، وأهمها على الإطلاق ثلاثة:

أولاً: زيادة الطابع العابر للأمم للمشكلات، التي تواجه الإنسانية، وهي التي أطلقنا عليها من قبل في دراساتنا المنشورة «عولمة المشكلات الإنسانية».

ثانياً: بروز شبكات عابرة للقوميات تتعلق بالتعاون بين الشعوب، وربما كانت بعض المنظمات غير الحكومية الشهيرة، مثل «أطباء بلا حدود» وغيرها، أنموذجاً مثالياً على تبلور وعي إنساني كوني يدفع تجاه تكوين منظمات تمارس جهوداً دولية مشتركة.

ثالثاً: غياب المسافات بين السياسة الخارجية والسياسات الداخلية. ومعنى ذلك أن بعض قرارات السياسة الخارجية لدولة ما قد تؤثر تأثيراً عميقاً في السياسات الداخلية لدول متعددة، والعكس صحيح. بمعنى أن قراراً يخص السياسة الداخلية لدولة ما، خصوصاً إذا ما كانت دولة عظمى، قد يؤثر بالتالي في السياسات الخارجية لدول متعددة.

وقد تكون كل حقائق التغير العالمي الشامل، وتأثيراتها البالغة على المجتمعات الإنسانية المعاصرة، هي الكامنة وراء الجهد المشترك لنادي روما ومنتدى الفكر العربي في عمان لعقد ندوة مشتركة في أكتوبر 2003.

وقد دعيت لهذا المؤتمر المهم لإلقاء محاضرة بالإنجليزية عن «الأبعاد الثقافية للتغير»، وحين تلقيت الدعوة أحسست بصعوبة المهمة، لا لشيء إلا لكون هذا الموضوع بالذات حظي في السنوات الأخيرة ببحوث نظرية وتطبيقية شتى. وقد التفت إلى أهمية التحليل الثقافي منذ وقت مبكر حين أصدرت كتابي«الوعي التاريخي والثورة الكونية» في العام 1995، الذي تضمن أبحاثي عن أهمية هذا المنهج في فهم العالم منذ العام 1990، وهو تاريخ انتقالي إلى عمان، لأكون أميناً عاماً لمنتدى الفكر العربي، وبداية مشروعي العلمي الجديد، الذي كان عنوانه «كيف نفهم العالم»، وفيه فطنت إلى أهمية ممارسة التحليل الثقافي بعد أن فشلت المناهج التقليدية في علم السياسة والعلاقات الدولية والاقتصاد والاجتماع في مجال فهم العالم المتغير، وتشخيص مشكلاته، وصياغة السيناريوهات المستقبلية.

وقد آثرت أن أبدأ محاضرتي في هذه الندوة المهمة بالإشارة الموجزة إلى أهمية إنجازات منهج التحليل الثقافي، خصوصاً فيما نشرته اليونسكو من كتب مهمة في هذا المجال، وأبرزها كتابان هما: «البعد الثقافي للتنمية»، الذي صدر في باريس في العام 1995، و«الأبعاد الثقافية للتغير العالمي الشامل»، الذي صدر عن اليونسكو في العام 1996، وحرره لورد آريزب، وتميز فيه تميزاً لافتاً للنظر بين المتغيرات الثقافية بطيئة التغير، وتلك التي تتسم بكونها سريعة التغير. وقد نعود من بعد للتفصيل في هذه النظرية المهمة، لأنها يمكن أن تقودنا لوعي أعمق بعملية التغيير الثقافي واسع المدى، الذي يحدث في العالم، التي رصدها بدقة منهجية بالغة عالم الاجتماع الأمريكي إنجلهارت، الذي قام ببحث شهير عن «القيم الاجتماعية في العالم».

وأيّما كان الأمر، فقد آثرت أن أركز على أربعة مؤشرات للتغيير العالمي الشامل، وهي: الانتقال من النظام الثنائي القطبية إلى النظام الأحادي القطبية، والعبور من نمط المجتمع الصناعي إلى أنموذج مجتمع المعلومات العالمي، وبروز عملية تاريخية كبرى هي العولمة بكل تجلياتها، وتحليل أحداث 11 سبتمبر.

ومن الأهمية بمكان تحليل أبعاد كل عملية من هذه العمليات الكبرى، التي أنتجت ظاهرة التغير العالمي الشامل.

ثانياً: من الثورة الصناعية إلى الثورة المعلوماتية

إذا كنا انطلقنا في مجال دراسة المجتمع العالمي الراهن من مقولة أساسية مفادها إننا نمر بمرحلة تغير كوني شامل، فقد كان علينا أن نحدد مفردات هذا التغير ومؤشراته الكمية والكيفية، وقد سبق أن أشرنا في مقالنا الماضي إلى أننا - في محاضرتنا التي ألقيناها في ندوة نادي روما ومنتدى الفكر العربي في عمان - حددنا أربع علامات كبرى للتغير. الأولى، التغير الحضاري الواسع المدى والمتعدد الأبعاد من أنموذج المجتمع الصناعي إلى أنموذج مجتمع المعلومات العالمي، الذي يتحول - ببطء وإن كان بثبات - إلى مجتمع المعرفة. والعلامة الثانية، التغير الجذري الذي لحق ببنية النظام الدولي في العام 1989 حين سقط الاتحاد السوفييتي والكتلة الاشتراكية، والانتقال من النظام الثنائي القطبية إلى النظام الأحادي القطبية، والذي تبسط فيه الولايات المتحدة الأمريكية رواقها على مجمل الفضاء العالمي بحكم قوتها العسكرية الفائقة ووزنها الاقتصادي ومبادراتها التكنولوجية. والعلامة الثالثة، والبالغة الأهمية، ظهور وبروز وتأثير عملية تاريخية كبرى هي العولمة، بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية والاتصالية. والعلامة الرابعة، والأخيرة، انفجار حدث عالمي غير مسبوق هو الأحداث الإرهابية ضد الولايات المتحدة الأمريكية، التي مثلت تحولاً كيفياً خطيراً في مسار الإرهاب العالمي من ناحية، وأبرزت هشاشة مفاهيم الأمن القومي التقليدية في عصر العولمة من ناحية أخرى.

من الصناعة إلى المعلوماتية

ويمكن القول إن التغير الأول، ونعني من الثورة الصناعية التي أنتجت المجتمع الصناعي إلى الثورة المعلوماتية التي أنتجت مجتمع المعلومات العالمي، يعد من أعمق التغيرات في تاريخ الإنسانية.

صحيح إن الإنسانية شهدت من قبل تغيرات ثورية في مسار التطور الحضاري للإنسان، وكان أبرزها الانتقال من مجتمعات الصيد إلى مجتمعات الزراعة. ولا شك في أن تأسيس المجتمعات الزراعية أدى إلى نقله حضارية كبرى للمجتمعات الإنسانية

استمرت آثارها حتى الآن. وكانت النقلة الحاسمة الثانية الانتقال من المجتمعات الزراعية إلى المجتمعات الصناعية.

ولا نبالغ لو قلنا إن الانتقال إلى أنموذج المجتمع الصناعي هو الذي أعطى للمجتمع الإنساني طابعه الحديث، فقد أعيدت صياغة كاملة للبناء الاجتماعي للمجتمعات التي دخلتها الصناعة مبكراً، مثل إنجلترا أو غيرها من الدول الأوروبية، وأدى ذلك إلى تثوير أنظمتها السياسية، وبروز الديموقراطية كنظام سياسي يتلاءم مع المجتمع الصناعي، وظهور طبقة اجتماعية جديدة غير مسبوقة في التاريخ الإنساني هي الطبقة العمالية، وتشكيل المجتمع الحديث الذي يقود الصناعة فيه الرأسماليون والصناعيون، الذين دخلوا عبر الزمن في معركة اجتماعية وسياسية كبرى مع طبقة العمال، دارت رحاها حول الاستغلال وفائض القيمة وظروف العمل والتأمينات الاجتماعية. وكل هذه الموضوعات كانت مثار مناظرات أيديولوجية كبرى بين الماركسية، التي ركزت على مقولة الصراع الطبقي كمفتاح لفهم طبيعة النظام الرأسمالي، والرأسمالية، التي حاولت تحييد مخاطر الصراع الطبقي من خلال مشروع إصلاحي سعى إلى تحسين ظروف العمل والارتقاء بأحوال العمال من خلال سن مجموعة مترابطة من التشريعات التي تحدد أجور العمال، وتعمل على زيادتها كل فترة، والتأمينات الاجتماعية والصحية. وكان بسمارك في ألمانيا هو الرائد الحقيقي للتأمينات الاجتماعية للعمال، التي أراد منها تحييد الآثار السلبية للصراع الطبقي. وقد لهثت الدول الأوروبية وراء هذا الأنموذج الألماني، وبعضها لم يستطع تقليد هذه التشريعات إلا بعد أربعين عاماً من سنها في ألمانيا.

وأصبح أنموذج المجتمع الصناعي هو الأنموذج الحضاري الأمثل، الذي حاول عدد من البلاد النامية، التي تحررت من ربقة أو عـروة الاستعمار، أن تحتذيه، وأصبح خطاب التصنيع بكل أبعاده هو الخطاب السائد، بل كان في الخمسينيات والستينيات هو أساس وجوهر عملية التنمية المخططة في كل أرجاء العالم الثالث.

المجتمع ما بعد الصناعي

غير أن المجتمع الصناعي وصـل - لأسباب شتى - إلى منتهاه منذ أكثر من أربعة عقود. بمعنى أن مرحلة الصناعة استنفدت أغراضها ووصلت إلى حدودها القصوى، وأدت الاختراعات الحديثة والتكنولوجيات المستحدثة إلى التبشير بقدوم أنموذج جديد من المجتمع الإنساني، حار في تسميته علماء الاجتماع، وكان ذلك دلالة على أحد المراجع الكلاسيكية، وهو الكتاب الذي ألفه دانيل بل، أستاذ علم الاجتماع في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية، بعنوان «المجتمع ما بعد الصناعي». وقد حاول دانيل بل ببصيرة ثاقبة ونظرة مستقبلية خلاقة أن يرسم معالم المجتمع الجديد القادم، غير أنه لم يستطع أن يعطي له اسماً محدداً، لأن الملامح كانت غائمة حين كتب كتابه، ووجه المجتمع المستقبلي لم يكن واضحاً الوضوح الكافي. الآن، نعرف أن المجتمع ما بعد الصناعي ليس سـوى مجتمع المعلومات العالمي، الذي أصبحنا منذ عقدين تقريباً نعيش في ظله، والذي هو في الواقع ربيب الثورة المعلوماتية.

والثورة المعلوماتية، التي أصبحت شبكة الإنترنت رمزها البارز، لا تزال في بداياتها، وإن كانت قد كشفت بالفعل عن عدد من تجلياتها في مجالات السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا والاجتماع والثقافة. ومع أننا لا نزال في بدايات التعامل مع هذه الثورة،

التي ستغير من وجوه الحياة الإنسانية بشكل جذري، إلا أن مؤسسات البحث الأمريكية لم تتوان عن دراسة الآفاق المستقبلية لهذه الثورة المعلوماتية، خصوصاً في العشرين عاماً المقبلة، وهذه المؤسسات تقدم لنا في الواقع درساً بليغاً في الدور، الذي يمكن أن يؤديه البحث العلمي في استشراف المستقبل، بناءً على المعطيات الكمية والكيفية المتعددة الموجودة تحت بصر الباحثين في الفروع المختلفة، ليس ذلك فحسب، بل بفضل توفر الخيال السوسيولوجي الذي يسمح للباحث بالاستناد إلى ملكاته الخلاقة أن يرسم صورة المستقبل.

المسار المستقبلي للثورة المعلوماتية

وفي هذا المجال، لفت نظري أن مؤسسة «راند» الأمريكية، التي تمثل العقل الاستراتيجي الأمريكي، قد نظمت في واشنطن في نوفمبر العام 1999 مؤتمراً حاشداً ضم بين جنباته أبرز المفكرين الأمريكيين في مجالات السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا والاجتماع والثقافة، لصياغة المسارات المستقبلية الممكنة للثورة المعلوماتية. وقد ركزت الندوة على ثلاثة أبعاد رئيسة قبل أن ترسم صورة المستقبل. البعد الأول هو المتعلق بالجوانب السياسية الحكومية للثورة المعلوماتية.

وقد دار البحث في هذا الموضوع حول التغيرات الممكنة في دور الدولة القومية كنتيجة من نتائج الثورة المعلوماتية، وهذه التغيرات رأت الندوة أنها ستحدث نتيجة لسببين رئيسين، السبب الأول أن الآليات التقليدية للحكم (مثلاً فرض الضرائب، والتنظيمات الإدارية، ومنح التراخيص) أصبحت تمثل مشكلة بشكل متزايد، لأن الثورة المعلوماتية أصبحت تتيح للناس الفعل والتصرف بطريقة لا يمكن أن تتحكم فيها الحكومات الوطنية.

والسبب الثاني أن توزيع القوة السياسية يتغير، لأن هناك أطرافاً غير الدول القومية عظمت من إمكاناتها الثورة المعلوماتية، في مجالات الأعمال والمجالات الاجتماعية والسياسية، وذلك في الآفاق تحت القومية (مثل الجماعات الأهلية)، والآفاق العابرة للقومية، والآفاق الفوق قومية. ولا بد للحكومات أن تجد وسائل للتعامل مع هذه التغيرات وفي مواجهة هؤلاء الفاعلين الجدد.

أما البعد الثاني، فهو بُعد الأعمال، والبعد المالي للثورة المعلوماتية، وقد ركزت الندوة على جانبين، الأول منهما التجارة الإلكترونية، والثاني يتعلق بالنماذج الجديدة للتنظيمات الداخلية لمشروعات الأعمال وتفاعلاتها الخارجية مع العملاء والموردين والمنافسين.

والبعد الثالث للثورة المعلوماتية هو البعد الاجتماعي الثقافي، وقد ركزت الندوة في هذا المجال على الدول النامية وليس على الدول المتقدمة وأبرزت وجهات نظر متعارضة.

وجهة النظر الأولى تذهب إلى أن الثورة المعلوماتية ستؤدي إلى اضطرابات واسعة المدى، وضروب من عدم الاستقرار السياسي في الدول النامية، وذلك على أساس أن إدخال التكنولوجيا الحديثة في هذه المجتمعات من شأنها أن تفرز فروقاً اجتماعية واسعة بين الطبقات. والسبب في ذلك أنه ستنشأ فئات اجتماعية متعلمة تعليماً متميزاً وقادرة على التعامل مع التكنولوجيا الحديثة، في مواجهة فئات اجتماعية غير متعلمة وعاجزة، بالتالي، عن التعامل مع التقدم التكنولوجي والتمتع بثماره مثل الفئة الأولى.

وعلى هذا - يذهب هذا الرأي- إلى أن الثورة المعلوماتية يمكن أن تؤثر في الاستقرار السياسي للحكومات في البلاد النامية، بالإضافة إلى أنها قد تؤدي إلى مساعدة الحركات العابرة للقومية، وتخلق، بالتالي، مصادر جديدة للسلطة، وتوسع من الفجوات الاجتماعية والسياسية. وإذا استمرت التطورات، التي نشهدها الآن، فقد تساعد الثورة المعلوماتية على نشوء حركات سياسية معارضة تستخدم الثورة المعلوماتية، وتمارس سياسة احتجاجية تولد مشاعر عداء ضد النخب السياسية من ناحية، وتخلق من ناحية أخرى حالة من حالات الاغتراب بين الجماهير.

غير أن وجهة النظر الثانية ترى أن النظرة الأولى متشائمة، لأن الواقع ليس بهذا السوء الذي تصوره، وذلك أن الصورة التي رسمتها هذه النظرة قد تقتصر على بعض مناطق الشرق الأوسط وشمال أمريكا، غير أنه لا يمكن تعميمها على كل العالم النامي، ومع ذلك، فأنصار كل وجهة نظر اتفقوا على أن التنبؤ بالأبعاد الاجتماعية والثقافية للثورة المعلوماتية مسألة بالغة الصعوبة.

إن هذه الندوة وأمثالها تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن التجدد المعرفي، والفكر المستقبلي، والخيال المبدع، هي مفاتيح التقدم في الألفية الثالثة.

ثالثاً: نحو حضارة عالمية جديدة:

منذ العام 1990 اهتممت اهتماماً خاصاً بمحاولة فهم ماذا حدث في العالم، خصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفييتي حوالي العام 1989، ونهاية الحرب الباردة، وسقوط النظام الثنائي القطبية، الذي دار في إطاره الصراع الأيديولوجي العنيف بين الرأسمالية والشيوعية، واشتدت المعارك السياسية بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي، وبرز النظام الأحادي القطبية، الذي تنفرد فيه الولايات المتحدة الأمريكية بالمسرح العالمي نتيجة لقوتها العسكرية الفائقة، وتفوق اقتصادها ومبادراتها التكنولوجية.

وأيقنت مبكراً في الواقع أن النماذج القديمة Paradigms في العلاقات الدولية والسياسية، وفي المجالات الاجتماعية والثقافية، قد سقطت. ويعبر عن هذا الاتجاه دراسة لي قُدمت باللغة الإنجليزية لندوة الحوار العربي الياباني، الذي نظمته في عمان من 19 إلى 20 سبتمبر 1992، حين كنت في هذا الوقت الأمين العام لمنتدى الفكر العربي، وكان عنوان هذه الدراسة «سقوط النماذج وتحديات حوار الحضارات».

والواقع إنني في هذه الدراسة، وغيرها من البحوث، تأثرت بنظرية فيلسوف العلم الأمريكي توماس كون، التي ضمها كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية» (انظر الترجمة العربية للكتاب، التي قام بها شوقي جلال ونشرها في سلسلة عالم المعرفة رقم 168، 1992).

ومفهوم الأنموذج Paradigm خضع في تعريفه وتسميته لتعريفات شتى من قبل توماس كون نفسه.

ويمكن تعريفه بأنه إجماع الباحثين والعلماء في لحظة تاريخية محددة على طريقة خاصة لوضع المشكلات ومناهج محددة لبحثها.. وهذا الأنموذج الإرشادي أو القياسي- وفق نظرية كون - تتآكل قدرته مع مرور الزمن على التصدي للمشكلات فيسقط وندخل في مرحلة يطلق عليها «أزمة الأنموذج»، التي تشتد فيها الصراعات العلمية والفكرية لتأسيس أنموذج جديد. ويظهر الأنموذج الجديد ويشرع في التصدي لبحث المشكلات إلى أن تتآكل قدرته مع مرور الزمن فيسقط، وندخل مرة أخرى في أزمة الأنموذج إلى أن يظهر أنموذج جديد.

كان توماس كون معنياً بمشكلة كيف يتقدم العلم، ووصل إلى نتيجة مهمة أن تاريخ العلم هو تاريخ صعود وسقوط النماذج العلمية. بعبارة أخرى، يتقدم العلم بناء على صياغة نماذج جديدة أكثر قدرة وكفاءة في مجال التصدي لبحث المشكلات.

في ضوء نظرية توماس كون أيقنت بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، وزوال النظام الثنائي القطبية، أن«الأنمـوذج القديم» قد سقط ودخلنا في مجال أزمة الأنموذج.

وقد أجريت بناء على ذلك سلسلة من الدراسات والأبحاث بنيت على أساس قـراءة جديدة لنص العالم المعقد، ووصلت في النهاية إلى صياغة تأملية لأنمـوذج حضاري جديد أطلقت عليه الأنمـوذج التوفيقي العالمي.

ومن خلال تعمقي في بحث التغيرات العالمية، اكتشفت بزوغ أنموذج حضاري جديد صياغة كل من دنان إلجين وكولين لي درو Dnane Elgin & coleen Le Drew، وأطلقا عليه «تغير الوعي الكوني».

1- الأنموذج التوفيقي العالمي

لا يمكن لنا تحديد أثر المتغيرات العالمية المعاصرة بغير قراءة تحليلية ونقدية لهذه المتغيرات، وهذه القراءة تحتاج بالضرورة إلى منهج، ومنهجنا الذي نعتمد عليه هو ما يمكن أن نسميه المنهج التاريخي النقدي المقارن، مع تركيز خاص على ما يطلق عليه منظور التحليل الثقافي.

ولعل السؤال الرئيس الذي يفرض نفسه:

ما الذي جرى في العالم؟ وما تفسيره، وما صورة النظام العالمي الجديد الآخذ في التشكل الآن ببطء ولكن بثبات؟

ما الذي جرى في العالم؟

يمكن القول إن أهم تغير حدث هو سقوط الأنظمة الشمولية، التي كانت تقوم على احتكار الحزب الواحد للسلطة، وصعود موجة الليبرالية والتعددية السياسية من خلال حركة الجماهير السلمية الإيجابية، التي خرجت لكي تقضي على الاغتراب السياسي والاقتصادي والثقافي الذي عانت منه طويلاً.

ومعنى ذلك سقوط الأنساق السياسية المغلقة، التي كانت تحتكر الحقيقة السياسية، وظهور أنساق سياسة مفتوحة، تتعدد فيها الأصوات، وتبرز المعارضة وتتنافس الأحزاب والجماعات السياسية.

وقد ترتب على سقوط الأنظمة الشمولية صعود موجة القومية، التي كانت مكبوتة تحت غطاء الاتفاق الشكلي والرضا بالوضع القائم، وبروز الصراعات الإثنية، وكان الصراع الطبقي قد أخلي سبيله للصراع الإثني والقومي، والسؤال هنا: هل كان يمكن لهذه التغيرات العميقة أن تحدث فجأة، أم أنه كانت لها مقدمات منذ أمد بعيد؟

لو راجعنا بدقة الأدبيات الخاصة بمشكلات التطور في كل من المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية في العقود الماضية، لوجدنا مفهوماً مسيطراً هو مفهوم الأزمة التي تمر بها كل من الرأسمالية والاشتراكية.

غير أن الفرق الجوهري هو أن التصدي للأزمة في المجتمعات الرأسمالية بكل جوانبها الاقتصادية والسياسية والثقافية كان متاحاً للمفكرين من كل الاتجاهات بما فيها الاتجاه الماركسي، فذلك يعد من قبيل النقد الاجتماعي المشروع، الذي يتيح الفرصة للنخبة السياسية أن ترى البدائل المتاحة أمامها من ناحية، ويرفع مستوى وعي الرأي العام من ناحية أخرى.

في حين أن التعرض للأزمة في المجتمعات الاشتراكية الشمولية في أوروبا الشرقية، كان يعد من قبيل الانشقاق والمعارضة غير المشروعة، والتي يلاحق من يمارسها بكل صور الملاحقة، وهكذا في الوقت الذي كان فيه جيل كامل من المفكرين الغربيين، المختلفين في مشاربهم السياسية، يمارسون النقد العلنيَ للنظام الرأسمالي، ويشخصون أزمته الاقتصادية والسياسية والثقافية، وكان جيل كامل من المفكرين الماركسيين يضطهدون اضطهاداً شديداً من قبل السلطات الرسمية.

وكلنا نذكر مصير المفكر جيلاس اليوغوسلافي، الذي مارس النقد للنظام الاشتراكي مبكراً في كتابه «الطبقة الجديدة»، وسجن بسببه، والمؤرخ السوفييتي الشهير روي ميد فيديف، الذي اضطهد بسبب تزعمه للتيار المعادي للشمولية، وأصبح الآن من أبرز نجوم العهد الجديد في روسيا.

مفهوم الأزمة إذن كان هو المفهوم المسيطر في تحليل مشكلات المجتمعات المعاصرة، وعلى الرغم من أن الأزمة والتغير في نظر بعض الباحثين هي عمليات أساسية دائمة تصاحب أي وجود إنساني، إلا أنه مع ذلك لا بد في مجال تعريف الأزمة من التفرقة بين الأزمات الظرفية، والأزمات الهيكلية، الأولى يمكن مواجهتها بتعديل بعض السياسات القائمة، والثانية أخطر، لأنها تتعلق بصميم بنية النظام، الذي قد يحتاج إلى جراحة شاملة، تؤدي إلى تغيير نسق القيم الذي يقوم عليه.

إن ما حدث في الاتحاد السوفييتي وبولندا والمجر وغيرها من بلاد أوروبا الشرقية لم يكن أزمة ظرفية، لكنه كان رد فعل لأزمة هيكلية بالغة العمق.

وتختلف النظم السياسية والمجتمعات في طريقة مواجهتها للأزمات. هناك - كما أشرنا - أنظمة مفتوحة، تعتبر الأزمات وسيلة فعالة لإحداث التغيير في النظام، وهي لأسباب متعددة قادرة على احتوائها والانطلاق من جديد، وهناك أنظمة مغلقة، تعتبر الأزمات معوقات تواجه إما بالقمع السياسي، أو بإجراءات إدارية عقيمة، ما يجعلها في النهاية تدور في دائرة مغلقة تؤدي إلى الجمود.

وأياً كان الأمر، فإن الحديث عن أزمة النظم الرأسمالية المعاصرة، توارى تحت تأثير سقوط النظم الشمولية، وما أدى إليه من تغيرات عميقة، على الصعيد الثقافي والأيديولوجي.

2- على الصعيد الثقافي

ومن أبرز هذه التغيرات إعادة صياغة صورة الآخر في الخطاب السياسي، حيث تعددت العلاقات بين الولايات المتحدة الأمريكية وروسيا، لتصبح مطلباً ملحاً يتعلق بإعادة تشكيل النظام العالمي وخلق حضارة عالمية جديدة.

في ضوء ذلك، يمكننا التأكيد على أن موضوع الآخر في العلاقات الدولية سيكون أحد الموضوعات الكبرى، التي سيشتد بصددها الصراع الثقافي والسياسي والاقتصادي في مرحلة تشكيل النظام الدولي الجديد، وتبلور ملامح الحضارة العالمية المقبلة. حقاً، لقد كانت صورة الآخر وراء النظام العالمي منذ بداية تشكله وحتى الآن، كما يؤكد ذلك الباحث المرموق في الدراسات الأفريقية، علي مزروعي، وهو يردها إلى الازدواجية في الأديان الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، والتي تقوم على التفرقة بين «نحن وهم»، أو بعبارة أخرى بين اليهود والأغيار، والمسيحيين وغير المسيحيين، والمسلمين وغير المسلمين، وبين كيف انتقلت التفرقة بين الأنا والآخر من الإطار الديني إلى الإطار السياسي وإطار العلاقات الدولية.

وإذا كان المسرح الدولي تسيطر عليه ثلاث قوى: المدنية الغربية الرأسمالية، والنظم الماركسية، والإسلام، وإذا كانت المدنية الغربية الرأسمالية أصبحت علمانية وتخلصت - إلى حد كبير- من الإطار الديني، الذي كان يحكم إدراكها للعالم، فلم يبق متحد لها سوى الإسلام الذي يقوم على الوحدانية، والنظم الماركسية التي تقوم في عقيدتها على الاتحاد. والآن، وبعد سقوط النظم الماركسية، لم يبق في الساحة سوى المدنية الغربية والإسلام، هل معنى ذلك ضرورة حدوث مواجهة بينهما؟

وهل يفسر ذلك بروز مشكلة الآخر بشدة في الفترة الأخيرة في العلاقات الأوروبية العربية، بشكل خاص، وفي العلاقات الغربية بشكل عام؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتوقف على ضرورة إجراء عملية نقد ذاتي أساسية مضمونها كيف يقدم المسلمون أنفسهم كدين وثقافة وسلوك للعالم؟ بعبارة أخرى: دراسة التأثيرات السلبية للسلوك الإسلامي كدول ومجتمعات وجماعات على تشكيل صور نمطية للإسلام والمسلمين قد لا تكون تعبيراً صادقاً وأميناً عن روح الإسلام الحقيقية.

لو تأملنا الأحداث حولنا لأدركنا أن معركة ثقافية وسياسية كبرى تدور حول الآخر، وتعكس اتجاهين متصارعين:

الاتجاه الأول، الذي يتمثل في عنصرية صريحة في النظرية والممارسة.

والاتجاه الثاني، الذي يتبنى منظور التسامح الثقافي في النظرية والتطبيق.

الاتجاه العنصري يظهر على المستوى النظري في الكتابات الحديثة، التي تقوم على تشويه صورة الآخر العربي، ومن أبرزها كتاب صدر في العام 1989، وألفه دافيد برايس جونز، بعنوان «الدائرة المغلقة: تأويل للعرب». ويركز الكتاب على سلبيات الشخصية العربية، ويتنبأ بأن العرب لن يستطيعوا الخروج من دائرة التخلف أبداً.

أما في الممارسة، فيكفي أن نشير إلى تصاعد موجات العنصرية في فرنسا ضد العرب المهاجرين وصعود اليمين العنصري بقيادة لوبن. وفي الإطار نفسه أيضاً، تضع الحملة العدائية المنظمة ضد العراق والتي انتهت بالغزو العسكري الأمريكي له.

والاتجاه الثاني هو اتجاه التسامح الثقافي، وهو يأخذ في النظرية شكل إعادة النظر إلى الآخر في ضوء موجهات النسبية الثقافية، كما يظهر في كتب غربية حديثة ومهمة، ومن أبرزها كتاب الباحث الفرنسي المعروف تود وروف «نحن والآخرون»، وكتاب الباحثة الفرنسية البارزة جوليو كريستيفا في الموضوع نفسه.

ويأخذ في الممارسة شكل المظاهرات المعادية للعنصرية ضد العرب في المهاجرين، ورفض مشروع القانون الخاص بقواعد اكتساب الجنسية في القانون الفرنسي، تحت ضغط القوى التقدمية الفرنسية، وكذلك الانتصار في قضية الحجاب في فرنسا لصالح الحرية الشخصية.

بعبارة موجزة، هناك في مجال إعادة صياغة صورة الآخرين اتجاهات متناقضة، وسيتوقف على حسم الصراع بروز ملمح مهم من ملامح الحضارة العالمية الجديدة. بعبارة أخرى، هل سينتصر التيار العنصري، أم سيسود تيار التسامح الثقافي، الأكثر اتفاقاً مع السمة العالمية للنظام الدولي، التي ستكون أبرز ملامح القرن الواحد والعشرين؟

3 - التوفيقية أساس النظام العالمي!

بالإضافة إلى ذلك، بدأت تظهر نتيجة للتغيرات الكبرى، التي حدثت في الاتحاد السوفييتي ودول أوروبا الشرقية، صراعات فكرية حادة في الفكر الغربي دارت حول موضوعين: الموضوع الأول: هل هزمت الماركسية هزيمة ساحقة وستحل الليبرالية والرأسمالية محلها؟

الموضوع الثاني: هل يمكن صياغة نظرية صورية محكمة (على غرار الماركسية) للرأسمالية تدشن سقوط الشمولية، وتعلن بداية السيطرة الشاملة للرأسمالية؟

الموضوع الأول دار فيه الصراع بين فكوياما وجالبرث، والموضوع الثاني دار فيه الصراع بين بيتر برجر وجاك برازن.

بالنسبة للموضوع الأول، نشر فوكوياما، الياباني الأصل والأمريكي الجنسية ورئيس دائرة التخطيط السياسي في وزارة الخارجية الأمريكية، مقالة أثارت كثيراً من الجدل عنوانها «نهاية التاريخ» في مجلة «المصلحة القومية» تحولت إلى كتاب شهير بعد ذلك - استعار فيها بعض أفكار هيغل عن حركة التاريخ، ليؤكد أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بعد انتصار الليبرالية انتصاراً ساحقاً على الشمولية، وهيمنة الأنموذج الرأسمالي. وهذه الأفكار هي بذاتها، التي يصفها الاقتصادي الأمريكي الشهير جالبرث بالأيديولوجية التبسيطية، وذلك في محاضرة ألقاها في جامعة أدنبرة بالمملكة المتحدة بعنوان «اليمين مخطئ.. لماذا؟».

ووجهة نظره أن هذه الأيديولوجية تصور عالماً ثنائي القطبية بنحو صارم، حيث تقوم الشيوعية في جانب، والرأسمالية على الجانب الثاني، وتوجد كلتاهما في صورتها الخالصة. والتصور، الذي تقدمه هذه الأيديولوجية أنه بعد سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية ستشق هذه البلاد طريقها إلى الرأسمالية، تصور بعيد عن الواقع، لأن المسألة أعقد من هذا بكثير.

أما الموضوع الثاني، فقد دار فيه الصراع - وإن كان بشكل غير مباشر - بين عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برجر، الذي صاغ للمرة الأولى في تاريخ الفكر الغربي نظرية صورية شاملة للرأسمالية في كتابه «الثورة الرأسمالية»، الصادر في العام 1978، والذي يرى فيه أن الرأسمالية أصبحت نظرية كونية قابلة للتطبيق في كل مكان بغض النظر عن الفروق الثقافية بين أمم العالم، لأنها هي التي تضمن الحرية والعدالة والرخاء، وبين المؤرخ الأمريكي جاك بارزن، الذي نشر مقالة بالغة الأهمية بعنوان «مقولة الديموقراطية» نفى فيها نفياً قاطعاً وجود نظرية موحدة للديموقراطية، وأكد وجود عدد من الأفكار الديموقراطية، التي لا يربطها نسق فكري واحد. وذهب أبعد من ذلك حين أكد أن الديموقراطية الأمريكية مثلها في ذلك مثل الديموقراطية الإنجليزية لا يمكن تصديرها للخارج، لأن أهم ما في الديموقراطية ليس مثيلاتها، التي تقوم عليها، أياً كانت، لكن في طريقة تطبيقها، وفي المؤسسات التي ستقوم على آلية التطبيق، وهذه مسألة لصيقة بالتاريخ الاجتماعي الفريد لكل مجتمع، وهي الحاسمة في موضوع الممارسة الديموقراطية.

هذا هو ميدان الصراع الثاني في مرحلة تشكيل النظام العالمي الجديد، بين الإطلاقية الأيديولوجية والنسبية الفكرية.

ولو حاولنا القراءة المتأملة لمؤشرات التغيرات الثقافية والأيديولوجية السياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية، يمكن لنا أن نقرر أنه سيظهر نمط سياسي اقتصادي ثقافي توفيقي جديد، سيحاول أن يؤلف تأليفاً

خلاقاً بين متغيرات تبدو في الظاهر متناقضة، وستمر هذه المحاولة في مرحلة تتسم بالصراع الحاد العنيف، والـذي قد يأخذ أحياناً شكل المجابهة العسكرية المحدودة في هوامش النظام وليس في مركزه.

4- محاولات التوفيق

ستكون هناك محاولات للتوفيق بين:

- الفردية والجماعية، على الصعيد الأيديولوجي والاقتصادي والسياسي. وينبغي أن نضع في الاعتبار هنا بعض الكتابات الفرنسية والإنجليزية المهمة حول إعادة النظر في مفهوم الفردية، من أبرزها كتاب حرره العالم السياسي الفرنسي جان لوكا بعنوان «عن الفردية» صدر في العام 1986.

- بين العلمانية والدين، وتلفت النظر هنا كتابات بيتر برجر، التي ذكر فيها أن الإغراق في العلمانية في الحضارة الغربية الحديثة كان غلطة استراتيجية تدفع الآن ثمنها الثقافة المعاصرة، في صورة العودة العنيفة إلى الدين، والتي تأخذ أحياناً شكل الجماعات المتطرفة.

- بين عمومية مقولة الديموقراطية وخصوصية التطبيق في ضوء التاريخ الاجتماعي الفريد في كل قطر.

- بين القطاع العام والقطاع الخاص، وظهور صور مستحدثة من الملكية لم تكن معروفة من قبل. في دراسة نشرت حديثاً عرضت خمس صور من الملكية يراد الاختيار بينها في أوروبا الشرقية، وهي: تمليك العاملين، والملكية الإداريـة، والملكية المختلطة، والملكية المدنية، والملكية المهنية.

- بين الاستقلال الوطني والاعتماد المتبادل.

- بين المصلحة القطرية والمصلحة الإقليمية (صيغة التجمعات الاقتصادية الإقليمية).

- بين الأنا والآخر على الصعيد الحضاري.

- بين الدولة الكبيرة المركزية في مواجهة التجمعات المحلية والتجمعات الصغيرة التي تسودها اللا مركزية.

- بين تحديث الإنتاج (وزيادة الاستهلاك وتنويعه)، والبحث عن معنى للحياة في الوقت نفسه في ضوء العودة إلى مفهوم التقدم، بدلاً من مفهوم التنمية.

- بين زيادة معدلات التنمية في البلاد المتقدمة ومساعدة دول العالم الثالث على اللحاق، وفقا لمقولة ويلي برانت، مستشار ألمانيا السابق، «نحن جميعاً، ويقصد الإنسانية، في قارب واحد».

- بين الإعـلام القطري والإعـلام العالمي، الذي ستكون له السيادة في الحقبة القادمة بفضل تكنولوجيا الاتصال العالمية.

بعبارة موجزة، سيتسم الأنموذج التوفيقي العالمي الجديد بعدد من السمات الرئيسة، لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية، وهذه السمات هي كما يلي:

- التسامح الثقافي المبني على مبدأ النسبية الثقافية في مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والغربية.

- النسبية الفكرية بعد أن تنتصر على الإطلاقية الأيديولوجية.

- إطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان في سباقات ديموقراطية على كل المستويات. بعد الانتصار على نظريات التشريط السيكولوجي، التي تقوم على أسـاس محاولة صب الإنسان في قوالب جامدة باستخدام العلم والتكنولوجيا.

- العودة إلى إحياء المجتمعات المحلية، وتقليص مركزية الدولة.

- إحياء المجتمع المدني في مواجهة الدولة، التي

غزت المجال العام ولم تترك إلا مساحة ضئيلة للمجال الخاص.

- التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية.

إننا نشهد - فيما نرى - المرحلة الأخيرة من حضارة عالمية منهارة كانت لها رموزها وقيمها التي سقطت، وبداية تشكل حضارة عالمية جديدة شعارها «وحدة الجنس البشري».

وقد عبر عن هذه الرؤية بوضوح ياسوهير وناكاسوني، رئيس وزراء اليابان السابق، في مقال مهم له نشر في مجلة سيرفيافل في ديسمبر 1988، ذكر فيه أنه «عندما يمر المجتمع الدولي والمجتمعات المحلية بتحولات سريعة، فإن الأفراد والشركات والأمم لن يمكنها الاستمرار في تأكيد وجودها ودعم بقائها إلا إذا أزاحوا الحواجز، التي تفصل بينهم، ويحترم كل طرف وجود الآخر. إننا مقبلون على عصر سيكون فيه «التجانس والتضامن» المستمدان من اسمى تطلعات الروح البشرية، هما المطلب العاجل والملح للبشرية».

وسيساعد على تخليق هذه الحضارة الجديدة، ليس فقط تحول النظم السياسية والاقتصادية، بل التحول من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات.

هذه هي العناصر الأساسية للأنموذج التوفيقي العالمي الجديد الذي يتشكل الآن ببطء.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن: أين الوطن العربي من كل هذه التغييرات الجوهرية في النظام العالمي؟ مما له دلالة كبرى في هذا الصدد، أن النظم العربية في مصر والعراق والسعودية وليبيا والكويت اهتمت اهتماماً حقيقياً بدراسة هذه المتغيرات العالمية، من خلال تكليف مراكز الأبحاث بإعداد دراسات عنها، أو عن طريق عقد الندوات. غير أن القضية ليست هي فهم ما حدث – على أهميته القصوى – لكن هي مدى استعداد هذه النظم لكي تغير من أدائها وتتكيف مع حقائق العالم الجديد؟

بغير أن ندخل في صميم الإجابة عن هذا السؤال المعقد، يمكن القول إننا درجنا – في الوطن العربي – على نسبة كل جوانب قصورنا وتخلفنا إلى العوامل الخارجية. وتؤدي نظرية المؤامرة الدولية فعلها في الخطاب السياسي العربي، وكلما أخفق نظام سياسي في أدائه في مجال السياسة الخارجية أو السياسة الداخلية قدم تفسيراً مستنداً إلى هذه النظرية الشهيرة.

غير أن الخطاب النقدي العربي قد تجاوز الآن – في تقديرنا – نظرية المؤامرة الدولية ضد العرب. وعلى الرغم من أن الحقيقة مؤداها أن الدول الكبرى – في مجال سعيها الدائم – لتأييد المشروع الصهيوني، الذي أقامته إسرائيل، غالباً ما يتخذ مواقف معادية للعرب عموماً، إلا أنه ليس معنى ذلك أن نخلي مسؤولية النخب السياسية العربية الحاكمة من الإخفاقات التي تحققت، ومن العجز في مجال صياغة السياسات الرشيدة، القادرة على التصدي لكل ما يفد إلينا من عدوان اقتصادي وسياسي وعسكري من النظام الدولي الاستعماري.

وهكذا يمكن القول، إنه بعد كل هذه التغيرات العالمية، التي أحدثت ثورة حقيقية غير مسبوقة، أهم ملامحها سعي الشعوب الناجح لإسقاط الأنساق السياسية المغلقة، والتعبير الديموقراطي عن مطالبها ومصالحها، وتحرير الاقتصاد من عروة البيروقراطية المركزية، وانعدام الكفاءة، وإحياء المجتمع المدني بكل مؤسساته لكي يؤدي دوراً فعالاً في اتخاذ القرار، والقضاء على كل عمليات الاحتكار السياسي.

كل هذه التطورات لا بد لها – إن كنا عقلانيين – أن تدفع بالنخب السياسية العربية الحاكمة إلى إعادة النظر في مسيرتها، تمهيداً لإجراء التغييرات المطلوبة.

وهناك علامات على هذه الصحوة، غير أن الممارسة، ونعني ممارسة التغيير، لا تزال بطيئة ومتعثرة ومترددة.

ولعل التتبع الدقيق للأحداث، التي تنفجر كل يوم، بعد انهيار قلاع الشمولية، يدفع أعضاء هذه النخب الحاكمة إلى الإسراع بعملية النقد الذاتي، والمضي بجسارة في طريق الإصلاح الديموقراطي والاجتماعي. غير أن ذلك يقتضي أولاً ثقة في الجماهير، فقد آن الآوان لتجسير الفجوة بين الحكام العرب والجماهير العربية.

رابعاً: بزوغ أنموذج حضاري جديد.. تغير الوعي الكوني

يعد الأنموذج، الذي صاغه كل من دوان الجين وكولين لي درو Duane Elgin & Coleen Le Drew من أبرز النماذج، التي صيغت في العقود الأخيرة لمحاولة تخطي مرحلة سقوط الأنموذج الحضاري القديم بعد نهاية حقبة الحرب الباردة، وتجاوزاً لمرحلة أزمة الأنموذج.

واسم الأنموذج «تغير الوعي الكوني: مؤشرات لأنموذج بازغ»

Global Consciousness Change: Idicators of an Emerging Paradigm.

المقدمة، التي تصدرت الأنموذج، تقرر أن هناك اتجاهات متعددة تشير إلى أن المرحلة التاريخية الصناعية أخذت مساراً صدامياً مع الطبيعة، واتخذ هذا الصدام صوراً شتى، مثل ثقب الأوزون، والتغيرات المناخية، وتجريف الغابات، والتلوث البيئي. ويمكن القول إن الأزمة الإيكولوجية الكونية ترافقها تحديات اجتماعية واقتصادية وروحية بالغة الخطورة.

والسؤال المطروح: هل توصل البشر إلى مجموعة مضادة من المؤشرات التي تكشف عن الإنسانية والتفتت إلى هذه الأزمة؟

إن الغرض الأساسي من صياغة الأنموذج هو اكتشاف ما إذا كانت الثقافة الكونية والوعي الكوني استطاعا التغير بطريقة تسمح بظهور نماذج جديدة من القيم، واتجاهات مستحدثة للحياة. وفي سبيل التحقق من هذه الفرضية، فقد تم مناقشة عدد من المسوح الأمريكية والعالمية التي تمت في العقد الأخير.

وقد تم تقسيم البحث إلى خمس مناطق كل منها تعبر عن موضوع محدد كما تشير الأسئلة الآتية:

- هل ستؤدي الثورة الكونية في الاتصالات - إلى صياغة وعي كوني جديد؟

- ما مدى وعي واهتمام الإنسانية المعاصرة بالأزمة الإيكولوجية الراهنة؟

- هل هناك تحول جاري الآن تجاه قيم اجتماعية ما بعد حداثية؟

- هل هناك نوع من الممارسات الروحية بدأ في الظهور؟

- هل هناك نقلة ملحوظة تجاه أساليب حياة أكثر استدامة؟

بعد البحث تبين لواضعي الأنموذج أن هناك بزوغاً لثقافة كونية ووعي كوني آخذ في النمو على اتساع العالم، وهذه النقلة الكيفية الحضارية أشبه ما تكون بالنقلة من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي والتي حدثت منذ حوالي ثلاثة قرون مضت.

ولأن تكنولوجيا الاتصالات هي القوة الدافعة وراء بداية هذه الحقبة الجديدة فقد يكون من المناسب أن نطلق عليها «عصر الاتصالات»، غير أن هذه التسمية، وإن كانت صحيحة في ذاتها، إلا أنها قد تخفي الجوهر الحقيقي للتغير الذي حدث، والذي هو على وجه التحديد تغير في الوعي الإنساني.

وهذا التغير في الوعي له سمتان أساسيتان، هناك أولاً يقظة في مجال قدرتنا الفريدة على التأمل

الذاتي في أحوال العالم. وثانياً، هناك اتجاه سائد الآن في النظر إلى الأرض، بل إلى الكون باعتبارها أنساقاً حياتية متصلة ببعضها بعضاً اتصالاً وثيقاً، لذلك يطلق أصحاب الأنموذج على هذا التغير في مجالات الثقافة والوعي «الأنموذج التأملي والأنساق الحياتية».

ونظراً للحدود المفروضة على القيام بمسوح عالمية، من الصعب التقدير الدقيق بنسبة عدد سكان العالم، الذين يتحركون ليتبنوا قيم هذا الأنموذج التأملي/ الحياتي. غير أنه يمكن القول إن التقدير المتواضع للحال في المجتمع الأمريكي يذهب إلى حوالي 20 مليون شخص، أي 10 في المائة من مجموع البالغين، يحاولون الآن بوعي استكشاف طرق جديدة للحياة تتسق مع قيم الأنموذج المقترح، وإذا كانت هذه النسبة صغيرة بالنسبة لمجموع السكان في الولايات المتحدة الأمريكية، إلا أنه يمكن القول إن هذه ليست سوى البدايات الأولى للتغير.

مؤشرات التغير

كيف صاغ الجين ولي درو مؤشرات التغير التي تكشف عن بزوغ الأنموذج الحضاري الجديد؟

يقرر أصحاب الأنموذج أنهما استعرضا كل التراث العلمي المتعلق بـ«بزوغ أنموذج جديد»، وهو تراث زاخر، ثم أعدا قائمة بالموضوعات المتكررة في الدراسات السابقة، التي تكشف عن ظهور رؤية جديدة للعالم.

ومن هذه القائمة اختارا مجموعة من المؤشرات العملية، التي إن أخذت في مجملها ستبين ما إذا كان قد حدثت نقلة كيفية في الإدراكات والقيم السائدة الآن.

وقد مسح الباحثان مواقع الإنترنت، وقواعد البيانات، والمكتبات، ونتائج المسوح الميدانية للبحث عن البيانات، التي تؤكد ظهور المؤشرات الخاصة بالأنموذج.

وقد قسم الباحثان نتائج البحث إلى خمس فئات رئيسة، كل فئة تبحث موضوعاً مستقلاً، كما يلي:

- الوعي الكوني والثورة الاتصالية:

هل بزغ مستوى جديد من الاتصالات على مستوى العالم؟

هل نظام الاتصالات الكوني بما يتضمنه من شبكات حواسب آلية وقنوات تلفزيونية وتليفونات وأقمار صناعية أصبحت المعادل لجهاز عصبي مركزي؟

وهل نحن نخلق الآن تغييراً في الأنموذج الراهن لتأسيس عقل كوني للكوكب الذي نعيش فيه؟

- الوعي الإيكولوجي والاهتمام الكوني:

إلى أي حد كان سكان الأرض داعين ومهتمين بصحة الكوكب؟

وهل يدرك الناس أن الحياة التي ألفناها قد لا تكون قابلة للاستدامة؟

هل الناس راغبة في التضحية بالنمو الاقتصادي في سبيل تحقيق الصحة البيئية للكوكب؟

- القيم الاجتماعية بعد الحداثية:

هل هناك نقلة كيفية من القيم المادية إلى اهتمام بالاستدامة البيئية؟

هل هناك تسامح أكبر فيما يتعلق بالعرق والسلالة والفروق الجنسية؟

وهل هناك اهتمام بالانتقال من السلطة المؤسسية إلى السلطة الفردية؟

وهل هناك نقلة واعية من استخدام القوة إلى ممارسة الشراكة في علاقات النوع؟

- الممارسات الروحية (Experiential Spirit) المستخدمة ونمو وعي جديد:

إلى أي حد يمارس الناس صورة أو أخرى من الممارسات الروحية الشخصية، أو ما يمكن أن تطلق عليه «تصوف الهواة» Lay Spirituality، إن صح التعبير، أو ممارسة اليوغا، أو تأمل جبراتهم الشخصية والذاتية؟

إلى أي حد ينظر الناس للطبيعة باعتبارها مقدسة ولها حضور روحي؟

- أساليب حياة مستدامة:

هل هناك نقلة تجاه أساليب حياة إيكولوجية تسمح بتكامل الجوانب الداخلية والخارجية للحياة في كل متوازن؟

هل هناك تغيرات في مجال العمل والغذاء وأنماط الاستهلاك والمواصلات والعلاقات، أو في مجالات أخرى تعبر عن الرغبة في الحياة بصورة أكثر استدامة؟

ويخلص أصحاب الأنموذج إلى أن هذه الموضوعات الخمس لا تعطي كل التغيرات الكبرى في مجال الثقافة والوعي، فهناك- على سبيل المثال - تغيرات جذرية في مجالات العمل، والطب، والفنون، والعلوم، والتعليم، والجماعات التطوعية، لم يتعرض لها الأنموذج في هذه المرحلة.

غير أن المجالات الخمس، التي تعرضنا لها، يبدو أنها تغطي دائرة واسعة الأنماط الجديدة للإدراكات والقيم، التي برزت على مستوى العالم في الحقبة الأخيرة.

وجدير بالذكر أن هذا الأنموذج الحضاري الجديد قد استفاد من النتائج الأساسية، التي توصل إليها أنجلهارت في مسح القيم العالمي، الذي قام به، خصوصاً في كتابه «التحديث وما بعد التحديث»، المنشور في مطبعة جامعة برنستون في العام 1997.

وأيما كان الأمر، فإنه يمكن القول أن ما سبق كان مجرد عرض موجز للتقرير الأساسي، الذي نشره كل من الجين ولي دور، وذلك في مايو 1997 باعتباره جزءاً من المشروع الألفي Millennium Project .

وليس هناك شك في أن هناك مشروعات بحثية دولية متعددة تحاول، كل بطريقته، رصد وتحليل التغيرات العميقة التي حدثت في بنية المجتمع العالمي.

ونرجو أن تكون الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي، التي حاولنا رسمها من زوايا متعددة، أداة عمل فعالة للباحثين والمفكرين، حتى يستطيعون فك الشيفرات المعقدة لنص العالم المتغير الذي نعيش فيه.

والواقع إن التحول من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات العالمي الذي يتحول - ببطء وإن كان بثبات - إلى مجتمع المعرفة يمثل أكبر تحول حضاري في مسار الإنسانية المعاصرة.



أ.د. مجدي عبدالحافظ صالح
جامعة الكويت - كلية الآداب - قسم الفلسفة

مفهوم الثقافة في عالم متغير

منذ أن وعت الإنسانية بذاتها ظل مفهوم الثقافة هو المفهوم، الذي يحظى بأكبر قدر من الاختلافات بين الفلاسفة والمفكرين في العالم. لعل الاختلاف يعود إلى الزاوية، التي نقارب بها ذلك المفهوم، ليس من الناحية الاشتقاقية فحسب، بل عندما نمعن النظر في علاقة الثقافة بالتاريخ. ثمة من يقر بالقطيعة بين الثقافة والطبيعة، كما يمكن أن نرى لدى جان جاك روسو، وثمة من يرى في الثقافة عملية تاريخية متصلة، يتعلم داخلها الإنسان أن يعرف ويهيمن على الواقع كما ارتأى هيغل، الذي اعتبر المعرفة والتعليم جسراً يسمح للفرد الوصول إلى وجهة الكونية[1].

أما تعريف الثقافة من وجهة النظر الأنثروبولوجية، سيجرنا ليس للحديث عن الثقافة فحسب، بل عن الثقافات، فالقطيعة بين الطبيعة والثقافة تؤدي لازدهار أشكال متعددة من الحضارات، فالثقافات التي تُوصف بأنها بدائية، ليست كذلك، على الرغم مما يُقال، فالتقدم والتأخر يُقاس هنا على معيار الحضارة الغربية، لذا يرى كلود ليفي شتراوس ضرورة أن يُقال عنها إنها مختلفة، فالكائن الإنساني لا يمكنه العيش خارج إطار ثقافة ما، لذا فهو يرى ضرورة أن نستمد معايير الحكم على أي ثقافة من داخلها، بمعنى ليس ثمة ثقافة أرقى، أو بصورة مسبقة في مرتبة أعلى من أخرى، الأمر الذي يُوقف الحديث عن ثقافة وحيدة مركزية وكونية، التي لن تكون سوى وهم عرقي مركزي وتعبير عن علاقات القوى، وهو ما سيسمح بتعدد الثقافات باعتبار أنه مهما كانت درجة تطور الإنسان، فهو لا يمكن أن يعيش خارج إطار ثقافة ما. من هنا، رفض شتراوس مركزية الثقافة الواحدة (الثقافة الغربية)، وذلك عندما أثبت نسبيتها، ووجد أن تنوع القيم والاختيارات داخل الثقافات المتعددة، هو الذي ساهم في خلق وإغناء القيم الثقافية عبر العصور، وربما يكون قادراً أيضاً على خلق قيم كونية وإنسانية جديدة. هنا أيضاً يتم الاعتراف للمجموعات الاجتماعية المحلية بقيمة ثقافاتها وأهميتها، مما يدفع إلى اجتثاث ما يؤجج عنف المجموعات الاجتماعية المهمّشة، الأمر الذي يجعل من نسبية الثقافات في العالم تنطبق أيضاً على نسبية الثقافات المحلية وفي المجتمع الواحد.

من هنا سنكتشف دور الثقافة عبر التراث الفلسفي، وبخاصة من خلال النزعة الإنسانية، وذلك عندما تؤكد الثقافة على فضيلة الشك والتسامح في مواجهة التطرف والإرهاب، أما في مواجهة اللامبالاة، فيمكن للثقافة أن تؤكد على أهمية القيم وأهمية المشاركة في الحياة المعاصرة.

وانطلاقاً من هذه الوضعية، التي توفرها الثقافة، سنكتشف أن الثقافة يمكن لها أن تساعد الإنسان على إيجاد لغة مشتركة، حتى نضمن لأنفسنا عدم العودة للبربرية على حد قول جاك ريجو. إن الثقافة يمكن أن تؤدي دوراً في درء الانقسامات الثقافية في المجتمع الواحد أو حتى في العالم، عندما تتحول بفضل ما تضفيه من شك وتسامح إلى أرض للقاء محتمل للجميع، تجيب فيه عن أزمة المعنى في هذا العالم المتغير، وذلك باعتبارها نقطة لمعنى آخر محتمل.

حاولنا في ورقتنا تلك أن نناقش عن قرب هذه العلاقات المختلفة لمفهوم الثقافة، وذلك حتى نستطيع تقديم مقاربة واقعية له، بحيث نأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع المليء بالتحولات من حولنا، فبعد أن نتعرض لتعريفات الثقافة سنتناول الحديث عن العلاقة بين الثقافة والطبيعة، ثم نتعرض لثقافة العامة وثقافة الخاصة، بعدها سنتعرض للثقافة التقليدية والثقافة الحديثة، ثم للثقافة والحضارة بين الخصوصية والكونية، وأخيراً سنختتم الورقة بتناول تحولات الثقافة في ظل هذا العالم المتغير.

تعريفات الثقافة:

اهتم الفلاسفة كثيراً بتعريف الثقافة، ولعل كانط من أوائل هؤلاء، الذين حاولوا منذ البداية أن يصيغوا تعريفات تعكس هذا الاهتمام: «تعني الثقافة أن ننتج داخل عالم عاقل تلك القدرة العامة لغايات تتسع لحريتها، ومن هنا، يمكن أن تكون الثقافة وحدها هي الغاية النهائية، التي سيمكننا بحق أن ننسبها لطبيعة الجنس البشري»[2]، ومن هذا المنطلق، اهتم بضرورة أن يكون الإنسان مثقفاً،

لأنه اعتبر أن «الثقافة ستشمل التربية ومختلف التعليم، وبأنها ستولّد المهارة»[3]. ولا نعدم في عالمنا المعاصر بعض المفكرين، ممن عكفوا على الموضوع نفسه، وأسهموا في الإضافة إليه، مثل إدجار موران، الذي رأى أن الثقافة عبارة عن «تراث إخباري يكوّن المعارف، والمعارف العملية، والقواعد والأعراف الخاصة بمجتمع ما»، وهي «تُعلم ويتم تعلمها وتداولها وإعادة نقلها وإعادة إنتاجها من جيل إلى آخر ذاتياً، وهي ليست مسجلة داخل الجينات، لكن على العكس داخل روح وعقل الكائنات البشرية»[4].

وبعيداً عن التعريفات الفلسفية، فإن التعريفات المعروفة للثقافة تتراوح بين 149 تعريفاً إلى 400 تعريف تقريباً، ولعل أبسط تعريفات الثقافة الأكثر انتشاراً، والذي يتبادر إلى الذهن دائماً، هو ذلك «الذي يتبقى في أذهاننا بعد أن نكون قد نسينا كل شيء»، ويصف أنطوان آرتو، وهو من/كبار المثقفين الفرنسيين في القرن الماضي، الثقافة بأنها «هذه الوسيلة الرقيقة للفهم، ولممارسة الحياة»، وهكذا، لم يقتصر آرتو على الجانب النظري من الثقافة فحسب، بل ربط بينه وبين الجانب العملي، إذ إنه فهم الثقافة هنا باعتبارها طريقة شديدة الرهافة، تسمح لنا ليس بفهم ما يحيط بنا نظرياً فحسب، بل يمتد تأثيرها إلى ما هو عملي في وجودنا، أي في ممارساتنا لحياتنا اليومية. ولعل هذا الربط يُستقى منذ البداية من التاريخ الاشتقاقي للكلمة، حيث يُعطي جان جاك روسو في مستهل كتابه L'Emile معنيين للثقافة Culture، يعودان إلى الأصل اللاتيني Cultura، الأول منهما يحمل معنى الزراعة والحرث للأرض، بينما يحمل الثاني معنى التثمين والتحميل لعقل كان أو لحقل[5].

يحدد قاموس مارابو معنى الثقافة، فلا يقتصر على ما يحمله الفرد من معارف، بل يضع ما تحمله الجماعة أيضاً من مجمل المعارف، وذلك على عكس ما يتكرر غالباً في الخطاب المهيمن، مشدداً ومؤكداً على أن الثقافة المعاصرة تتراجع على مسرح التحول، لكونها تعاني أزمة، تتبدى - في رأيه - في أنها لم تعد كما كانت من قبل ثقافة واحدة، بل أصبحت متشظية وأكثر من ذلك غاب عنها الوثوق في النفس، وهو معنى يقترب من أفكار ما بعد الحداثة.

في تعريف أخير، ويكاد أن يكون قد ألم بأغلب العناصر والتفاصيل السابقة، وضع المؤتمر العام الواحد والثلاثون لليونسكو تعريفاً جديداً للثقافة، لم يقتصر على توصيفها في تنوعها أو تحديد مجالاتها فحسب، بل ربط بين تنوعها وبين الأهداف العليا، التي تسعى للوصول إليها (السلام والتنمية)، حيث حددها في هذا التعريف بأنها عبارة عن «مجمل الملامح المميزة: الروحية والمادية والثقافية والعاطفية، التي تطبع مجتمع ما، أو مجموعة اجتماعية ما، وهي أيضاً التي تحتوي الفنون والآداب، وأنماط العيش وطرق الحياة معاً، والحقوق الأساسية للكائن الإنساني، ونظم القيم، والعقائد والتقاليد، وما يخلق بهذا المعنى، صلة لصيقة بين التنوع الثقافي، والسلام والتنمية»[6].

إن الأسئلة المتلاحقة حول مفهوم الثقافة اليوم، يعبر فيما يعبر عنه، عن أزمة ما، يجب أن نعترف بها كشرط للخروج منها وتخطيها. إن ثمة بعض الشروط، التي لا بد من احترامها عندما نقوم بوضع تعريفاتنا للثقافة، ولعل أولى هذه الشروط - كما أوضح بعض المفكرين - هو ألا نسمح بأن تغرق مجتمعاتنا في ظلام التطرف، وهو ما يعني الامتلاء بالمعنى، والشرط الثاني هو في المقابل ألا نسمح بالسقوط في اللامبالاة، الأمر الذي يعني غياب المعنى[7]. وبين غياب المعنى والامتلاء بالمعنى، تعلمنا الثقافة في تراثها الفلسفي، وفي نزعتها الإنسانية، أنه بإمكانها تأكيد

فضيلة الشك والتسامح لتتصدى لمواجهة التطرف والإرهـاب، وفي مواجهة اللامبالاة، فعلى العكس يمكن للثقافة التأكيد على أهمية القيم والمشاركة في الحياة المعاصرة، في مقابل من يؤكد على الغموض وأفكار العنف[8]. إذن، تساعدنا الثقافة على خلق لغة مشتركة تضمن لنا العيش بسلام.

بين الثقافة والطبيعة:

اتسمت الأدبيات السياسية دائمًا بالحديث عن الثقافة في مقابل الطبيعة، وكلنا نعرف وصف هوبز لحالة الطبيعة تلك، التي تبدت لديه في صورة حياة الإنسان الحيوانية الأولى، بحيث أضحى فيها «الإنسان ذئباً للإنسان»، دون رادع من قانون أو عقاب، حياة تملؤها الحرية المطلقة، التي تهدد حياة الجميع، لأنها أصبحت حرية الأقوياء بمقتضى قانون الغابة الطبيعي، لذا وسم هوبز طبيعة الحياة فيها بكونها «حرب الجميع ضد الجميع»، بمعنى حرية أن يستخدم كل فرد سلطته الخاصة كيفما يريد، من أجل الحفاظ على طبيعته الخاصة[9]. إن الوعي الإنساني يبدد هذه السمة الهمجية من حياة البشر، عندما يدركون أنهم مختلفون عن الحيوانات التي تحيط بهم في حالتهم الطبيعية تلك، ومن ثم يتخطون حالتهم الطبيعية إلى حالة أخرى أرقى منها هي حالة الثقافة، التي اعتمدت على العقل وعلى إدراكهم الواعي، مما يجعلهم يؤسسون في الحالة الجديدة «القانون»، الذي يعتمد على «العقد الاجتماعي»، حيث يتنازل كل منهم عن حرياته السابقة، ليجدها كاملة في احترام القانون وفي الحماية التي يوفرها له، فيدرأ عن نفسه المخاطر وينظم علاقاته الاجتماعية الجديدة في ظل حالة الثقافة، على الإدراك الواعي لتميزه كإنسان عن بقية حيوانات الطبيعة، وهكذا يجد كل فرد «صيغة ما للتشارك تدافع وتحمي الجميع، من أشخاص وأملاك، تخص كل مشارك في العقد، الذي بموجبه سيتحد كل فرد مع الجميع على طاعة القوانين التي تمثل إرادته، ومع ذلك سيظل حراً مثلما كان في السابق»[10].

على هـذا النهج سـار أغلب فلاسفة العقد الاجتماعي، مثل هوبز وروسو وكانط، حيث اعتبروا أن ثمة هوة بين حالة الطبيعة وحالة الثقافة لا يمكن رأبها، إلا أن خلاف روسو معهم انصب على معارضته لتفاؤلية عصر الأنوار، وعلى فكرة أن الاتجاه نحو التقدم والابتعاد عن الطبيعة، يؤدي إلى شرور لصيقة بالإنسان رغم التعارض بين الطبيعة والحضارة الذي يؤمن به، أكثر من ذلك يؤمن بأن التاريخ يعلمنا أنه بعد إقامة الحياة في المجتمع تنشأ لا مساواة طبيعية فيه، نتيجة الرغبة في السلطة والثروة. ولعل إيريك فايل، الفيلسوف الفرنسي المعاصر، قد بيّن آلية أن تكون حالة الطبيعة مصدراً لهذه الهمجية الحيوانية، التي مارسها الإنسان خلال حياته في هذه الحالة المتخيّلة، عندما وضّح وضعية حالة الطبيعة، التي تتسم بالصمت، لخلوها من آلية ما للتجاوب أو التفاهم، الأمر الذي يؤدي بطبيعة الحال إلى ممارسة العنف، وذلك في مقابل حالة الثقافة، تلك الحالة التي تتسم بالحوار والتفاهم المستند إلى العقل الذي عن طريقه - كما يرى - أمكننا تجاوز الهمجية والعنف، ومن هنا، يلقي فايل على عاتق الفيلسوف مهمة استخدام العقل (الأنا والوعي والتسامح والبرهان)، لإبعاد الإنسانية عن الطبيعة (العنف) وتقريبها من الثقافة (العقل)، أي من الحكمة والحرية، ومن التضامن والحوار. ويقصد فايل هنا بالحرية: حرية التفكير وحرية الفعل، إضافة إلى حرية التعبير وحرية الضمير والتضامن مع الآخر، وهو اعتراف صريح بالغيرية. ولعل هذا نفسه هو ما جعل فايل

يجعل من السياسة «فكراً للفعل العاقل، بمعنى علم فلسفي للفعل العاقل، لديه ارتباط بالفعل الكوني من خلال أصله التجريبي، وهو فعل فردي أو جماعي ما، لا يستهدف الفرد أو الجماعة، لكونهما كذلك، لكن يستهدف مجمل الجنس البشري»[11].

على الرغم من أن ما بيّنه فايل مردود عليه، خصوصاً مع ما أسفرت عنه عقلانية الحداثة في أزمتها الحالية عندما تحولت إلى عقلانية أداتية، وأصبح العنف مبرمجاً ويستند في كثير من ممارساته إلى تلك العقلانية، التي اخترعت وطورت أعقد أساليب الدمار والتعذيب والقتل، وهو ما عبّر عن حالة للثقافة مشوّهة ومهترئة، حيث يخطئ فايل - في نظرنا - عندما يظن أن العقل وحده، يقود إلى الحوار والتفاهم وإزالة التناقض في عالم منقسم إلى أمم وطبقات ذات مصالح متناقضة، لا يكفي العقل وحده لإزالة تناقضها والمصالحة بينها، إذ لا بد أولاً من إزالة هذه التناقضات بين الأمم والطبقات، بحيث لا تبقى هناك أمم غنية تموت تخمةً، وأمم فقيرة تموت جوعاً. طبقات ظالمة ومظلومة، وطبقات مستغلة ومستذلة، لن تصل الإنسانية إلى تحقيق العقل في الحياة اليومية، أي إلى جعل الحوار بديلاً عن العنف إلا إذا أقامت عالماً عقلانياً منسجماً، متناغماً، لا وجود فيه لطبقات مستغلة أو لأمم متصارعة، بل أمة إنسانية واحدة متضامنة يكون التطور الحر فيها لكل فرد شرطاً للتطور الحر لجميع الأفراد، وقتها يتجه التفكير والثقافة فيها نحو محاولة إيجاد مخرج كوني لمشاكل العالم، ويسمح في الوقت نفسه بالتعايش في إطار التنوع والاختلاف الثقافي بشكل يصبح قادراً على تنوع الأشكال السياسية للأمم والثقافات وطرق الحياة.

لقد حاول هيغل، من قبل، النظر إلى حالة الثقافة تلك نظرة أخرى مغايرة، إذ اعتبر الثقافة عملية تاريخية يتعلم داخلها الإنسان أن يعرف ويهيمن على الواقع، فالإنسان - لديه - لا يمكن أن يرتضي بما يُعطى له، لأنه يطبع أثره في العالم عن طريق نشاطه وحركته التي تعكس تقدم وعيه. ومن هنا، استنتج هيغل أن الثقافة على العكس تحقق الطبيعة الإنسانية ولا تهملها، أكثر من ذلك يرى أنه داخل هذه الشروط سيمكن إدراك الثقافة الفردية باعتبارها القدرة على أن يفهم الإنسان واقعه الحاضر، بدلاً من معاناته بكل سذاجة. ولكي يتحقق هذا، يفترض هيغل أن الإنسان قد تمّثل ميراث الماضي، وأنه قد تخطى الأفق الضيق للمصالح الشخصية، حيث يعتبر التعليم في هذه الحالة ليس تشويهاً، لكنه تأهيل يسمح للفرد بالوصول إلى ما هو كوني[12].

ثقافة العامة وثقافة الخاصة:

وجدنا من الوجهة الأنثربولوجية كيف استطاع كلود ليفي شتراوس أن يكشف عن أسس العرقية المركزية، التي تضفيها الثقافة الغربية على ذاتها، عندما تقوم بتصنيف وترتيب الثقافات في العالم، لتصبح هي المعيار والحكم في الوقت نفسه. لكن أليس هذا نفسه ما يحدث بين الثقافات المحلية داخل بلدان العالم؟ ألا نقوم بتصنيف بعض الثقافات المحلية في المجتمع الواحد بأنها رفيعة في مقابل ثقافة أخرى شعبية أو هابطة؟ إن ذلك هو عين ما نطلق عليه ثقافة «العامة» و«ثقافة الخاصة».

لعلنا هنا يمكن أن نشير إلى ثقافة الريف، أو إلى الثقافة الشعبية في الشارع، في مقابل ثقافة الحضر في المدينة، أو ما يُطلق عليه الثقافة الرفيعة، التي تشيعها وسائل الإعلام المختلفة وتعكس ثقافة الشرائح أو الطبقات المهيمنة في هذه المجتمعات، وهي ثقافات تراكمت عبر العصور في كلا الطرفين.

يمكن لهذه الملاحظة أن تجرنا إلى سؤال مهم، ألا وهو: هل ثمة ثقافة يمكن أن نقول عنها إنها وطنية، تجمع بين الطبقات التي تعيش في المجتمع الواحد نفسه؟

في هذا السياق، نتذكر ماركس في خطابه عن الطبقات الاجتماعية المهيمنة، التي تسعى دائماً إلى فرض ثقافتها على الطبقات المُهيمن عليها والخاضعة. من هنا، يبدأ صراع الهامش الذي يحاول المقاومة مع المتن الذي يعمل على تكريس الواقع، وتجميد الأوضاع، حتى لا يفقد مكاسبه وامتيازاته ومصالحه. إذا كان ثمة حل لهذه الوضعية الصعبة فسنجده في أدبيات الحداثة، التي تجعل من «المدرسة» مكمن الحل باعتبارها مصنعاً للمواطنة وأداة لتحقيق وحدة الثقافة في المجتمع الحديث، حيث ينقطع التلاميذ عن ثقافاتهم الصغرى (الفرعية) بهدف اكتساب الثقافة العامة (الرفيعة أو المتعالمة)، التي تعمل أجهزة الدولة الحديثة على قدم وساق، لنشرها وتأكيدها باسم المواطنة تارة والارتقاء بالأذواق والقيم الثقافية العليا والرفيعة تارة أخرى.

إذا تساءلنا هنا: وكيف يتم ذلك؟ فالإجابة يمكن أن نجدها في أطروحات ألتوسير، الذي كشف مبكراً في كتابه «الأجهزة الأيديولوجية للدولة» Les appareilles idéologiques de l'état أن ما يحدث في المدرسة هو تقديم القيم البرجوازية على أنها قيم الثقافة، إلا أن أطروحات بيير بورديو في كتابه «الورثة» Les héretiers حول أصول الطلاب، وفرض ثقافة غريبة عليهم وعلى ثقافتهم الفرعية المحلية، يكشف عن ميكانيزمات هذا الفرض، إذ إن طلاب المدينة من ذوي الأصول الحضرية وأبناء كوادر الدولة وموظفيها، وهم الذين راكموا خبرات من خلال زيارتهم للمتاحف، ورافقوا عائلاتهم في مشاهدة المسرح والسينما والأوبرا وغيرها.. لا يمكن أن تعمل هذه الخبرة في صالح تكافؤ الفرص مع الطلاب من ذوي الأصول الريفية المتواضعة، وذلك حتى لو ادّعى البعض أن كتب الجيب، و«الديسك كومباكت»، والأعمال الموسيقية والسينمائية، قد أتاحت المشاهدة لجمهور عريض، ولم تعد مقصورة على نخبة مجتمعية بعينها.

إذا أضفنا إلى ما سبق:

ظاهرة تحول الثقافة اليوم إلى سلعة، مثلها مثل بقية السلع في الأسواق، بل وتخطيها قيمة السوق إلى قيم التداول، عندما تتحول الثقافة إلى سلعة تميز للنخبة، التي يمكن لها وحدها شراء الثقافة المتداولة.

إمكانية أن يعيش الفرد في مجتمعاتنا في أكثر من ثقافة في اليوم الواحد، مثل المتعلم المؤمن بالسحر أو الشعوذة.. إلخ.

لم يمنع ما سبق أنه من الممكن أن تحدث انقلابات ثقافية، التي تحدث مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. إلخ، التي ارتبطت بالهجرات والسفر، الأمر الذي أدى إلى ظهور ظواهر ثقافية لم تكن معروفة.

من خلال ما سبق، يمكن أن ندرك عمق أزمة الثقافة في عالمنا المعاصر، لكن يظل السؤال: هل الخبرات والتاريخ الواحد، الذي يجمع الناس تحت سقف الوطن الواحد، قادر على صهرهم رغم اختلافاتهم الطبقية أو العرقية أو المصلحية أو حتى الدينية؟ هل يمكن توحيد توجهاتهم الثقافية من قديمة وحديثة في بوتقة واحدة؟

ثمة مشكلة يمكن أن تبرز في هذه المعالجة، ألا وهي أن خبرات التاريخ الواحد تنتمي للذاكرة: التي تعمل دائماً على أن يظل الحدث التاريخي بحيويته الأولى، إلى الحد الذي يمكن معه أن يساعد في نكء

جروح الماضي، الأمر الذي من شأنه أن يعيد تكرار المآسي، ويجدد الآلام والعذابات الماضية، ما سيعمل على تلاشي فضيلة التسامح ويعطل من قيم الثقافة العليا، بينما يستند التاريخ باعتباره علماً إلى منهجية المؤرخ الذي يصطنع بالضرورة مسافة بينه وبين الحدث الذي يؤرخ له.

مع كل ما سبق، يظل السؤال مُعلّقاً، فالثقافة الواحدة في المجتمع تمثل حلماً طوباوياً لم يتحقق أبداً، وستظل ثمة ثقافة للعامة، وأخرى للخاصة، بل أكثر من ذلك عدد من الثقافات، لكن مع ذلك تظل الخصومة أبدية بين الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة، صراع يعكس دائماً المصالح المتصارعة على الأرض، ولا يمنع من وجود ثقافة للعامة حديثة تتصارع مع ثقافة للعامة تقليدية وقديمة، وكذا ثقافة للخاصة حديثة تتصارع مع ثقافة للخاصة تقليدية وقديمة.

الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة:

تتصارع الثقافتان التقليدية والحديثة في أي مجتمع، باعتبار أن صراعهما يعكس تصارع المصالح بين الداعين إلى كل ثقافة منهما، كما يعكس كم التغيرات، التي طرأت على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والطبيعية وغيرها.. في المجتمع، حيث إن الثقافة هي وليدة مجمل علاقات الأوضاع السابقة، وبالتالي التغيرات المجتمعية تؤدي إلى تغير الثقافة، وهو الأمر نفسه الذي أدى إلى ظهور ثقافتين متصارعتين: تقليدية تقاوم التغيير وتعمل على تكريس الأوضاع، وحديثة تستعجل التغيير وتشجعه. لقد أحدثت الأزمات الاجتماعية دائماً تغيرات اجتماعية عميقة، يختلف حولها من لهم مصلحة فيها مع الذين تضررت مصالحهم بسببها، فالثقافة ليست أفكاراً معلقة في الفراغ، بل هياكل ومؤسسات وعلاقات على الأرض، وهنا يمكن المقارنة بين أنصار الثقافة القديمة وأنصار الثقافة الحديثة على النحو التالي:

في مقابل الارتباط بالقديم من أنظمة ونصوص وعادات وتقاليد وأفكار.. إلخ، لأنصار الثقافة التقليدية، إيماناً منهم بأن ما صلُح به الأولون قادر على إصلاح حياة المعاصرين، اعتماداً على اعتقادهم في إطلاقية المُثل والمبادئ والقيم القديمة، في مقابل ذلك سنعاين ارتباط أنصار الحداثة بالذات الإنسانية، التي تقوم على الفرد من جهة، والعقلانية من جهة أخرى، إيماناً منهم بأن المعاصرة تعني العيش مع الآخر والمختلف، في عالم واحد في الزمان والمكان، ومن ثم ضرورة التأثير والتأثر بحضارة عالمنا المعيش، إن لم يكن للحاق بركب الحضارة، فعلى الأقل لنستطيع رد العدوان والدفاع عن النفس.

يحوّل أنصار الثقافة التقليدية الظواهر الاجتماعية في العالم، وفي كل مجالات الحياة، إلى ظواهر دينية، لإيمانهم السابق بضرورة استمرار القديم، الذي من دونه تضيع معايير الصحة والخطأ والحلال والحرام، وفي المقابل يفهم أنصار الثقافة الحديثة الظواهر الاجتماعية في العالم في كونها ظواهر اجتماعية وليس أكثر من ذلك، ومن هنا يشجعون اللجوء إلى التخصصات المختلفة.

يرى أنصار الثقافة التقليدية أنه لا بد من الإبقاء على الأصالة والموروث، وعراقة التراث مطلقين على أي ثقافة أخرى لا تنتمي إلى هذا الموروث بالثقافة الوافدة أو الدخيلة، في مقابل دعاة الحداثة الذين يشددون على ضرورة حصول قطيعة معرفية، بين القديم والحديث من أجل تحقيق التقدم، حيث لا مناص من المعاصرة والتحديث وفتح المجال للوافد وللجديد.

الثقافة والحضارة، بين الخصوصية والكونية:

كثيراً ما نطرح سؤال التمييز بين الثقافة والحضارة على أنفسنا، وكثيراً ما نقرأ حوله في الأدبيات العربية والغربية فلا نجد ما يشفي الغليل، نجدد المحاولات بل ونحاول الإجابة بأنفسنا، ونفاجأ دائماً أننا ندور في الحلقة نفسها، التي انطلقنا منها. لقد ميز الأنثروبولوجيون «الثقافة» بأنها الجانب المعنوي المجرد من ثقافة مجتمع ما، بينما يرون أن «الحضارة» تميز ذلك الجانب الحسي المادي من الثقافة نفسها. إذا نظرنا لتعريفات الثقافة، التي عرضناها من قبل، فلن نجد ما يمكن أن يميز الثقافة عن الحضارة على الإطلاق، وهنا سنعيد تساؤلنا من جديد: هل ثمة ما يميز الحضارة عن الثقافة حقاً؟

الحق، إذا استعدنا كل التعريفات السابقة للثقافة فلن نستطيع على الإطلاق أن نستبعدها نفسها عن تعريفات الحضارة، ولعل الراحل الكبير محمود أمين العالم، الذي لم يفرق بين الحضارة والثقافة، كان على حق، باعتبار أنه فهم أن كل ثقافة على أنها في الوقت نفسه يمكن أن تتحول إلى حضارة، بشرط استطاعتها الإجابة عن إشكاليات عصرها الملحة، إذ لا يمكن أن نتصوّر وجود أكثر من حضارة في عصر واحد، فدائماً وأبداً، كما يؤكد لنا التاريخ، أن الحضارة السائدة في العالم عبر العصور كانت واحدة، وكانت هي دائماً المهيمنة والسائدة.

نعيش، إذن، داخل حضارة إنسانية واحدة، يقع ضمنها ثقافات متعددة تتعايش فيما بينها، فالحضارة التي نعيش ضمن إطارها اليوم هي الحضارة الغربية، ولم تكن التسمية لأن الغرب قد أنجزها وحده، لكنها حضارة استندت إلى تراكم حضاري سابق، ساهمت فيه كل شعوب العالم وثقافاته قديماً وحديثاً، ومنها شعبنا العربي، ولعل دور العرب في تسليم جذوة الحضارة إلى الغرب معروف بما ألّفوه وترجموه وحفظوه من تراث إنساني، وبخاصة التراث اليوناني، وكذلك فعل الفرس والصينيون والهنود والترك وكل شعوب العالم القديم.

يمكن القول، إذن، إن الثقافة الأوروبية استطاعت اليوم أن تجيب عن أسئلة الواقع المعاصر الملحة، وبالتالي تحوّلت من ثقافة محلية إلى ثقافة معممة، بمعنى آخر، تحولت إلى حضارة للعصر، من هنا، نعيش اليوم على ما تنتجه من معارف وعلوم وتكنولوجيا وأدوات وزي ومناهج وأفكار وحتى عناصر ثقافية وفنية، ونرسل أبناءنا ليدرسوا في مدارس ومعاهد الغرب، العلوم الحديثة. ولم تكن هذه الوضعية فريدة في تاريخ البشرية، فحضارة العصور الوسطى لم تكن إلا الحضارة العربية الإسلامية، ولم يُطلق عليها عربية إسلامية من باب أننا العرب نحن من أنجزها، لكنها كانت ثقافة محلية أنجزها العرب والترك والفرس والسريان، والمسلمون والمسيحيون وسائر الشعوب، التي دخلت ضمن الإمبراطورية الإسلامية. ولأن الثقافة العربية الإسلامية استطاعت أن تجيب عن أسئلة واقع العصور الوسطى، تحوّلت إلى حضارة، قلّدتها الشعوب الأخرى وأرسل ملوك أوروبا أبناءهم إلى حواضر العالم الإسلامي في الأندلس، ليتعلموا الطب والموسيقى والفلك والفلسفة، وعلى هذا المنوال كانت الثقافة الرومانية، التي تحولت في عصرها إلى حضارة رومانية سادت العالم، وكذلك كان شأن الثقافة اليونانية، التي تحولت في عصرها إلى حضارة سائدة تجيب عن مطالب وتحولات العصر.

ارتبطت النزعة الكونية عبر العصور بمخيال الحضارات، التي حققت الحاجي - بتعبير ابن خلدون - عبر تطورها، وأضحى أمل فرض كل إمبراطورية لثقافتها ومعاييرها وطرقها في الحياة، على كل المعمورة، هدفاً

استراتيجياً في القديم والحديث (اليونانية، والرومانية، والعربية الإسلامية، والغربية الحديثة).

إن الفكرة الأهم في الثقافة الكونية هي عدم قدرتنا على أن ندرك الإنسان وحده منعزلاً، إذ في الثقافة الكونية لا يُدرك الإنسان إلا في الإطار العام، وهنا تعمل الفلسفة على اتخاذ فكرة أو قيمة عليا لتجعلها مثلاً أعلى أو منظوراً مستقبلياً قادراً على توجيه الإنسانية في مجملها، بعبارة أخرى، تصطنع الفلسفة كونية القيم والأفكار والمبادئ، كمصادرات، ويظهر هذا غالباً باعتباره ضرورة للتماسك المنطقي للمذهب الفلسفي ذاته. من هذا المنطلق، تحددت ثقافة الكونية في الفلسفة، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يُفهم الكوجيتو الديكارتي بمعزل عن كونية العقل الإنساني باعتباره «أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، ولا يمكن أن يُفهم القانون الأخلاقي لدى كانط بمعزل عن كونيته، ولا العقل عند هيغل عارياً عن هذه الكونية، التي تعمل على تجاوز وابتلاع كل تناقض وهكذا.

من هذا المنطلق، نرفض مصطلحات من قبيل العقل العربي، أو العقل الغربي، لأننا نعتبر أن السمة الأساسية للعقل هو أنه إنساني، إلا أن تمظهراته مختلفة، وهي ما يدفع البعض إلى أن يعطي معنى محلياً أو إقليمياً على عقل معين. وهنا، نؤكد مرة أخرى على أننا نعيش داخل حضارة إنسانية واحدة، ضمن ثقافات متعددة.

العالم المتغير وتحولات الثقافة:

رغم ما حدث في العالم من تغيرات وطفرات معرفية وعلمية وتكنولوجية ومعلوماتية، في كل المجالات والاتجاهات وعلى كل الأصعدة، إضافة إلى أزمة الفكر العالمي المعاصر وأزمة حداثته، التي تمثلت في حروبه وعقلانيته الأداتية، ورغم التحول العميق للثقافات في أرجاء العالم المختلفة، والذي صاحب ذلك، إلا أن الذي نعاينه في ثقافاتنا العربية الإسلامية أننا لا نزال نفكر في طريقة الاستجابة لهذه التغيرات المتوالية، والتي لم تتوقف يوماً مع أنها لمست أخص خصائص حياتنا المعاصرة، بل وكل لحظة فيها.

هنا لا بد من الاعتراف بعمق أزمتنا الثقافية في العالم العربي، صحيح إن ما حدث ويحدث على الصعيد الدولي له تأثيراته علينا، لكن هذا لا يعفينا - على الإطلاق - من المسؤولية التاريخية، التي لا بد وأن يكون لدينا الشجاعة على تحمُّلها، إذ في اعتقادي أن مأزقنا الثقافي يتحدد في أننا أجهضنا عنصرين أساسيين: أولهما «الفرد» الذي قمعناه وحاربنا تفرده، ورفضنا اختلافه وحرية تعبيره وخياراته، وساوينا بين الفردية المبدعة الخلاقة والأنانية النرجسية، مما حرمنا من أهم عنصر للإبداع الثقافي على الإطلاق، ألا وهو العنصر الذاتي. ويتجلى العنصر الثاني الذي تجاهلناه في «العقلانية» في جميع مجالات الحياة، ولعل أخطر نتائج هذا المسلك هو تحويلنا للظواهر الاجتماعية إلى ظواهر دينية، فابتعدنا عن احترام التخصصات العلمية، وأصبح الحديث في كل شيء، وعن أي شيء، دون احترام للتخصص هي سمة حياتنا المعاصرة، وانطلقت الفتاوى الدينية والعلمية دون وازع من علم أو ضمير، لتضفي على حالنا مزيداً من الأسى، فسمعنا من يتحدث باسم العلم عن أسلمة العلوم، وباسم المنهج العلمي أسبغنا على تاريخنا وتراثنا ولغتنا هالات من القدسية عزلهما عن المقاربة بالمناهج العلمية الحديثة، وحنطهما بعيداً عن الفهم والاعتبار.

ترتب على ما ذكرناه نتيجة لهذا الإجهاض والغياب، انعدام التراكم العلمي والمعرفي، الذي

يؤسس لأي نهضة معرفية، يمكن أن تُحدث نقلة في مجال التجاوز المعرفي لدينا، وتبدّى هذا في المشاريع العلمية الفكرية لدى مفكرينا المعاصرين، فنظرة تأمل على المشاريع التي عرفناها في الفترة الأخيرة، مثل مشاريع: محمد عابد الجابري، وحسن حنفي، وعبدالله العروي، والطيب تيزيني وغيرها.. تؤكد أنها جميعاً تبدأ من الصفر ولا تعبأ بأي من المشاريع السابقة عليها، بحيث لم تترك مجالاً لإحداث أي تراكم معرفي، وهو الأس المكين في أي نهضة فكرية أو ثقافية.

يمكن أن نضيف إلى ما سبق ازدواجية الداعين لتجاوز أزمة الثقافة العربية، منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى اليوم، وهو ما تبدى في التناقض الذي يبرز بين ما يدعون إليه، وحياتهم الاجتماعية والشخصية ذاتها، الأمر الذي انعكس بالسلب على مجتمعاتهم، باعتبارهم يمثلون النخبة المثقفة والقدوة التي يمكن تمثُّلها، فمع الدعوة إلى الديموقراطية وتداول السلطة، وجدنا تشبثهم بهذه السلطة عندما التحق البعض منهم بالأحزاب السياسية، وعندما حانت الفرصة لتحقيق بعض المكاسب الشخصية، تخلى البعض منهم عن أفكاره الراديكالية.

يمكن أن نضيف إلى الأسباب السابقة أن هؤلاء الداعين إلى الثقافة الحديثة كانوا يدافعون عن أفكارهم، لذا لم يكونوا على الإطلاق فاعلاً اجتماعياً نشطاً، كما كانت البرجوازية في الغرب، بل اكتفوا بأداء دور الفاعل الثقافي، وهو ما يفسر تراجع البعض منهم عن أفكاره عند تعرضه للخطر، إذ من يدافع عن أفكاره الثقافية، ليس كمن يدافع عن مصالحه الاجتماعية والاقتصادية، والذي لم يتوان عن بذل روحه من أجل مصالحه الحيوية.

إذا أضفنا إلى ما سبق طبيعة علاقة التجاور، التي ميزت عناصر الثقافة الحديثة في وضعيتها إلى جانب الثقافة التقليدية، حيث وُضعت الأفكار والأنظمة والمؤسسات التقليدية القديمة إلى جانب الأفكار والأنظمة والمؤسسات الحديثة، هذه العلاقة منعت الصراع والجدل، الذي كان من شأنه أن يُحدث تفاعلاً خلّاقاً بين القديم والحديث، الأمر الذي عطّل تقدم الثقافة الحديثة، وساهم في تدشين سياسة ثقافية بدأت أول الأمر بالتوفيق بين القديم والحديث وانتهت بالتلفيق بينهما، مما قضت على آمال اكتشاف أهمية وضرورة وإلحاحية الثقافة الحديثة لحياتنا المعاصرة.

إن تضخيم إشكالية الهوية في حياتنا المعاصرة، من قبل دعاة الثقافة التقليدية، واهتمام دعاة الثقافة الحديثة في الرد عليهم، أدى دوراً أيضاً في التقليل من أهمية تطلعنا للثقافة الحديثة. فعلى الرغم من أن المصطلح غربي، ولم يهتم به العرب الأوائل، حيث كانت هويتهم غير مهددة، بل ومؤكدة على أرض الواقع بفتوحاتهم العظيمة، وجدنا في ظل التراجع العربي المعاصر مقارنة بالغرب، حديثاً غير مسبوق عن هويتنا، ويا ليته اقتفى المنهج العلمي، بل كان حديثاً يختزل هويتنا في أسوأ مراحلنا الحضارية تاريخياً، وينتقي من تراكمات هويتنا بشكل انتقائي ما يريده، وكأن الهوية أقنوم ثابت تحدد لمرة واحدة وأخيرة، ونسي أنها كتاب مفتوح ويظل مفتوحاً طالما كنا أحياء تدب فينا الحياة.

إن ما نبحث عنه لثقافتنا العربية هو الخروج من هذا الكسل الذهني، والاستقالة الجماعية للعقل، الأمر الذي عطّل فاهميتنا وأبطل عقلنا، وترك الطريق مفتوحاً للانفعالات والتخييلات والتعصب وجميع ألوان اللا عقلانية المنطلقة من كل عقال. إن هذا التحرك كفيل بأن يجعلنا نصبح مؤهلين للمشاركة الإيجابية في العالم عبر نقد وتطوير ثقافتنا، نشداناً لثقافة ديناميكية منفتحة على الجديد في

الفكر والحياة، لا تقبل التغيير فحسب، بل تطالب به وتناضل في سبيله بوعي وتصميم. هذه الثقافة الديناميكية هي حوار مع الذات، أي نقد الذات لا تمجيدها الهُذائي الأصولي، وهي حوار مع الآخر المخالف والمختلف والدخول معه في علاقات نقدية شفافة تستبعد الإقصاء والتكفير، ثقافة ديناميكية نقدية وواعية يُفترض فيها التخلص من النرجسية، التي هي الخلفية النفسية للتعصب والدوغمائية، نرجسية، إنها تمتلك الحق والحقيقة والحكمة وفصل الخطاب، أو نرجسية القبيلة الهاذية التي تعتبر نفسها خير الأمم.

نسعى من أجل ثقافة حوار تحترم الحق في الاختلاف، في مجتمع تعددي قوامه: النسبي والمتغير والشك لا المطلق الثابت ذو اليقين الفولاذي، ثقافة تستمد شرعيتها من «العصر»، الذي لم يعد يتسامح مع نرجسية القبيلة، التي عرّتها الثورات العلمية والمعرفية المتلاحقة من كل شرعية أو سند، حيث كشفت العلوم الحديثة الأساطير المؤسّسة للثقافة الأنثربولوجية وثوابتها ومطلقاتها في حقيقتها، أي بما هي مجرد أساطير وأوهام الذات عن نفسها لا أكثر. لقد أطاحت علوم الحداثة بالضربة نفسها ادعاءات الثقافة التقليدية، التي تدعي أن لغتها أفضل اللغات، وقومها خير الأقوام، ودينها هو الدين الحق وما عداه أباطيل. لقد علمنا التاريخ أن سقوط الفكر الأوحد يترك بالضرورة مكانه للفكر التعددي، وتهاوي ما حسب روحه مطلقاً يترك مكانه حكماً للنسبي، واهتزاز المجتمعات الستاتيكية تحت تسارع التاريخ، يترك مكانه لمجتمعات دينامية تفتح نوافذها على جميع الرياح، وترفض الانغلاق والانطواء والاكتفاء الذاتي واجترار أوهام الذات عن نفسها.

نسعى، إذن، من أجل ثقافة ترفض التسمر النرجسي الجماعي، أصل التعصب والدوغمائية، ورفض الآخر، وتفهم حقه في أن يكون مخالفاً ومختلفاً مع النرجسية الفردية، أو مع نرجسية القبيلة، هذا الحق في الاختلاف والخلاف اللذين نقول عنهما لا يُفسدان للود قضية، إيماناً باستحالة صياغة خطاب وحيد عن النفس البشرية والأحداث الاجتماعية، كما تدعي كل دوغمائية دينية أو علمانية أو حتى علمية. إن عواقب التسمر النرجسي وخيمة، ذلك أن رفض الانتقال من تمجيد الذات إلى نقدها، ورفض الآخر الذي يتحوّل إلى عدو متآمر، حيث يتحوّل إلى كبش فداء نحملُه أخطاءنا وخطايانا، أزماتنا ونكباتنا، خصوصاً في حقب الأزمات، حيث يتفكك تماسك النسيج الاجتماعي للمجموعة، (للأمة)، التي تستعيد تماسكها فعلياً أو توهمياً، حيث تصطنع في أغلب الأحيان مسؤولاً من خارج صفوفها ليكون كبش فداء باعتباره - في نظرها - سبباً لأزماتها المستحكمة. التسمر النرجسي هو إذن عائق معرفي يعوق الإنسان - فرداً أو جمعاً - عن المعرفة الثقافية المنفتحة، معرفة الذات ومعرفة الآخر، لأنه يسجنه في المونولوج المضاد لثقافة الحوار، ويسجنه في تمجيد الذات المضاد للتواصل مع الذوات الأخرى المخالفة والمختلفة، والتي تمثل المجتمع التعددي الحامل لتناقضاته الخلاقة، وهي محرك ديناميته وتقدمه، وتجاوزه الدائم لذاته وتكيفه المتواصل مع مستجدات عصره.

تُرى، هل تستطيع الثقافة المنفتحة، التي نسعى إلى ترسيخها، المساهمة في تكوين مجتمع تعددي، متسامح وعادل مفتوح على جميع الثقافات، ومتمسك بالقيم العقلانية والإنسانية، تكف فيه الذات عن أن تكون مجرد متفرج سلبي، لتعدو صانعاً نشيطاً لتاريخها الخاص وتاريخ العائلة الإنسانية المتضامنة في القرية الكونية.

نعتقد أن الحل لن يتأتى في مشروع فوقي أو نخبوي، لكن في مـشروع ثقافي فكري مجتمعي، مـشروع عقلي نقدي تأسيسي يقوم على قواعد الحرية والديموقراطية، مشروع يستطيع إدماج كل القوى الاجتماعية الحية في مجتمعاتنا العربية، فاتحاً المجال لكل فصيل يستطيع أن يكون إضافة حقيقية للمشروع، مع رفض الإقصاء والتهميش أو الاعتماد على فصيل واحد أو تيار وحيد، لكن على مجمل القوى الوطنية الحية في بلداننا العربية، طالما تقبل بقواعد اللعبة الديموقراطية.



الهوامش

(1) Elisabeth Clément et al, Pratique de la Philosophie, Ed. Hatier, Paris, 1994, P.73.

(2) Kant, Critique du jugement téléologique, 83, Ed. Vrin, Paris, P. 228.

(3) Kant, Réflexions sur l'éducation, Ed. Vrin, Paris, P. 82.

(4) E. Morin, La Méthode, la vie de la vie, T.2, Ed. Le Seuil, Paris, P. 245.

(5) Elisabeth Clément et al, Pratique de la ..., Op. Cit., P.73.

(6) Œuvres de La Trente unième conférence générale de l'UNESCO, Paris, 2001.

(7) Elisabeth Clément et al, Pratique de la..., Op. Cit., P. 73-74.

(8) Ibid.,

(9) T. Hobbes, Léviathan, Ed. Sirey, P. 128.

(10) J.J. Rousseau, Du contrat social, Liv. 1, Chap. 6, Œuvres complètes, T.3, Ed. Gallimard-Pléiade, P. 360.

(11) E. Weil, Philosophie politique, Ed. Vrin, Paris, P. 11.

(12) Elisabeth Clément et al, Pratique de la..., Op. Cit., P. 73-74.



أ. د. ميشيل حنا متياس
أستاذ فلسفة القيم في الولايات المتحدة ودولة الكويت

الديالكتيك بين العولمة والثقافة التقليدية

عبر عدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والناشطون السياسيون، خلال العقود الثلاثة الماضية، عن قلق جدي بخصوص الانتشار غير المسبوق والساحق لما يسمى عامةً بـ«العولمة»، لأنها تقف كقوة معاكسة، والبعض يعتقد أنها تهديد لوحدة ووجود الثقافة التقليدية. تقوضها، أو بطريقة ما تهمشها، سيقوِّض، عاجلاً أم آجلاً، القيم الأساسية - الأخلاقية والفنية والدينية والاجتماعية والسياسية - التي كانت الحافز الأول في تقدم الحضارة الإنسانية خلال الخمسة آلاف السنة الماضية، لكن تحقيق هذه القيم في حياة الفرد والمجتمع أساس النمو والتطور الإنساني، أو السعادة.

إذن، بما أن السعادة هي الهدف الأول للحياة الإنسانية، فإن تقويض الثقافة التقليدية سيكون بمثابة تقويض لشروط تحقيق السعادة، لكن على الرغم من أن العولمة تقف كقوة معاكسة للثقافة التقليدية، إلا أننا نستطيع التساؤل: هل العولمة معادية للثقافة التقليدية؟ هل بإمكانها أن تؤدي دوراً بنَاءً نحو نمو الثقافة التقليدية وتطويرها؟

على عكس الذين يعتقدون أن العولمة تشكل خطراً على الثقافة التقليدية سأجادل بأن العلاقة بينهما ديالكتية. إنها علاقة تعاكسية، تنافسية، من ناحية، وتفاعلية، تبادلية، من ناحية أخرى. مبدئياً، لا يمكن للعولمة أن تقوض وحدة ووجود الثقافة التقليدية، لأن منطق وواقعية العلاقة بينهما تمنع العولمة من تقويض أو استغراب الثقافة التقليدية. التوجه الجوهري لكل من طرفي العلاقة، بقدر ما هو معاكس، فإنه يتفاعل مع العنصر الآخر، وينتج حقيقة أعلى مرتبة وقد أثرى في تطوير حجتي.

سأقدم، أولاً، تصوراً للثقافة: ماذا نعني عندما نتكلم عن «الثقافة»؟ ما صفاتها المميزة؟ ثانياً، سأقدم تصوراً للعولمة: ما العولمة؟ كيف تخلق الثقافة العالمية؟ المواجهة بين الثقافة التقليدية والعولمة هي مواجهة بين الثقافة التقليدية والثقافة العالمية. إذن، علينا أن نسأل: ما «الثقافة العالمية»؟ تحت أي شروط يمكن لها أن تكون خطراً على الثقافة التقليدية؟ تحليل هذه التصورات الثلاثة سيُظهر بأن بُنية العلاقة الديالكتية بين العولمة والثقافة التقليدية. ثالثاً، سأجادل بأن العولمة لا تشكل بالضرورة خطراً على الثقافة التقليدية، لكن، العكس صحيح، إذا تعاملنا معها بحكمة يمكن أن تكون عنصراً في التقدم المستمر لكليهما.

1- تصور الثقافة التقليدية

أعتقد أنه من المناسب أن أبدأ مناقشة العلاقة بين العولمة والثقافة التقليدية بتصور واضح لمعنى «الثقافة» لسببين: أولاً، تقف العولمة كقوة معاكسة أمام الثقافة التقليدية. الوسيلة التي تستعملها العولمة في مواجهة الثقافة التقليدية هي «الثقافة العالمية»، هذا يعني أن المواجهة بين العولمة والثقافة التقليدية هي مواجهة بين ثقافتين، عالمية وتقليدية، لهذا السبب من الصعب فهم طبيعة هذه المواجهة، ومن ثم الخطر الذي قد تشكله على الثقافة التقليدية، إن لم ننطلق بمناقشتنا من (1) تصور معقول للثقافة و(2) العولمة و(3) الثقافة العالمية، لأنه من دون هذا الفهم لا يمكن تكوين رؤية واضحة لنقطة التفاعل بينهما.

ماذا نعني بـ «الثقافة»؟ ما نوع الواقعة التي يجب التفكير بها لنتكلم عن الثقافة؟ بكلمة «الثقافة»، وهنا أقصد الثقافة التقليدية أو الثقافة المحلية، أعني طريقة حياة، طريقة يعيشها شعب في مكان معين خلال فترة زمنية معينة، جميع الشعوب تعيش، لكن إلى حد كبير تعيش بطرق مختلفة، فهي تختلف بأكلها، ولباسها، وتقديرها للجمال، وعبادتها لله، وممارستها لعلاقات الصداقة والمحبة والـزواج، وفهمها للعدالة، واستمتاعها بملذات الحياة، ودفن موتاها، وباختصار، بطريقة تلبية حاجاتها كأفراد وجماعات. ما أساس هذا الاختلاف؟ أعتقد أن معظم الفلاسفة وعلماء الاجتماع يقرون أن مبدأ التمييز الثقافي هو المعتقدات والقيم، التي يرتكزون عليها في مسيرة حياتهم، والعنصر الأول يُشير إلى فهمهم العام للعالم ولأنفسهم، والثاني يشير إلى كيف يجب أن يعيشوا، أي إلى نوع القيم الاجتماعية والدينية والجمالية والأخلاقية والسياسية (وأيضاً العادات

والتقاليد والأعراف الاجتماعية والممارسات)، التي تنظم أفعالهم. عادة، نطلق اسم «ثقافة» على وحدة هذه المعتقدات والقيم، ويمكن القول إنها تنبثق عن «نظرة العالم» (weltanschauung) للشعب، عن فهمهم للعالم ومعنى الحياة الإنسانية ومصيرها.

وبكلمات أخرى، فهم الشعب للعالم، وكيف يجب أن يعيشوا، يرتكز على طريقة فهمهم للعالم ومكانتهم فيه. ويكون عامةً إطار الثقافة بشكل عالم الروح الإنسانية، أولاً لأنه يشمل إطار هذه المعتقدات والقيم، أي الحديث عن الحياة الروحية لشعب ما هو حديث نحو مدى حياته وفقاً لهذه المُثل، ووسيلة أو أرضية هذا الحديث هي إنجازاته في العلم والدين والسياسة والاقتصاد والأخلاق والمجتمع.

نغوص في روح شعب معين وندركها ونستوعبها بقدر ما نغوص وندرك ونستوعب هذه الإنجازات، الـ«أنا» في إنجازاتها، وخارج نطاق هذه الإنجازات توجد ككائن مجرد. عامة، تتجسد ثقافة شعب ما في مؤسساته: الأسرة، المدرسة، الدين، الفلسفة، الفن، اللغة، الحكومة، وتتجسد أيضاً في عاداته وتقاليده وممارساته ورموزه وأعرافه وأساطيره. هذه المؤسسات والأنماط السلوكية تشكل هيكل الميدان، الذي يعيش فيه أفراد المجتمع هنا في هذا الميدان، يتعلمون كيف يفكرون ويتفاعلون في بيئتهم الاجتماعية، هنا يتعلمون معنى حياتهم، هنا يتعلمون المهارات العقلية والاجتماعية الضرورية لإدارة أمورهم اليومية، هنا يكتسبون هويتهم الثقافية، ويكتسبونها لا بالتعليم المدرسي (المباشر)، لكن بما يمكن تسميته «التناضح الاجتماعي» (Social Osmosis). المعتقدات والقيم التي تتخلل نسيج هذه المؤسسات تنصّب بصورة غير مباشرة في كل رغبة، كل قرار، كل عاطفة، كل شعور، كل فعل تفكيري أو إداري يقومون به بخصوص هذا الموضوع أو ذاك، وهكذا تنصب في العدد الهائل من التجارب المجالية والدينية والسياسة والاجتماعية والعقلية والسياسية، التي يقومون بها في مسيرة حياتهم، مثلاً الأحداث تتعلم كيف تعتني بجسدها، وكيف تحب بعضها بعضاً، وكيف تختار الأفعال الصالحة، وكيف تتمتع بالجمال في الطبيعة والفن والإنسان، وكيف تعبر عن احترامها للآخرين ضمن إطار البنية المؤسساتية. يتعلمون هذه المهارة ومهارات اجتماعية وفكرية أخرى، إما من خلال مراقبة الناضجين بالسن، أو من خلال التصرف بطريقة معينة معروضة عليهم. وبصورة عامة، المؤسسات الأخرى تعزز الأنماط السلوكية، التي يتعلمونها في البيت، اكتساب الهوية الثقافية عملية بناء (bildung)، عملية غرس وتنمية ومعتقدات قيم الثقافة في نفس الطفل الناشئ، وعندما تتغرس هذه المعتقدات والقيم تصبح جزءاً من طريقة تفكيره وشعوره وسلوكه، تصبح طبيعة ثانية. هذه الطبيعة تعرّف شخصيته لهذا السبب، كما لاحظ هيغل في أوائل القرن التاسع عشر، لا يمكن للثقافة أن تُعطى هدية أو أن تصدر أو أن تستأصل من عقل الشخص، أستطيع تغيير اعتقادي أو انفعالي بخصوص هذه المسألة أو القضية أو السؤال، لكن لا أستطيع تغيير هويتي، لأن هذا الفعل يعني نكران الذات. الثقافة ليست مجموعة من الأفكار أو المشاعر، بل طريقة حياة في التفكير والشعور والتفاعل مع العالم.

هل هذا يعني أن جدران الثقافة مصنوعة من فولاذ أو صوّان فتظهر بصورة أن الفرد سجينها أو أنها لا تتغير وتتطور؟ كلا، أبداً! الثقافة واقعة ديناميّة، فهي في حالة تغير مستمر، لأن ظروف

الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والتكنولوجية والفنية في حالة تغير مستمر، فيعني العالم حولنا يتغير بقدر ما تتغير هذه الظروف والقيم، والمعتقدات ليست سوى إمكانات للفعل. الفكرة هي أن إمكانية الإنجاز أعمق في حقل التجربة. فحسّنا القيمي يتوسع ويتعمق بقدر ما تتوسع معرفتنا في الطبيعة والحياة الإنسانية.

ميدان الثقافة « فسيفساء » من القيم، أقول «فسيفساء » لأنني أود التركيز على سمتين للثقافة: التعددية والعضوية، أولاً، يمكن القول إن كل ثقافة تتضمن مثال كمال. المثال محبوب ومرغوب فيه، لأنه أنموذج، أي مخطط أصلي، فالأنموذج يشير إلى الكمال في مجال من مجالات التجربة، لأنه لا يوجد أي شيء أكمل منه، ضمن ذلك المجال فهو حد أقصى ومقياس أعلى، ولهذا يمكن أن يكون أنموذجاً في تحقيق نوع من التجربة، بغض النظر عما إذا كانت إنسانية أو طبيعية مثلاً، دافع بذرة البلوط هي أن تصبح شجرة بلوط. ويكمن جوهر شجرة البلوط في البذرة. هذا الجوهر هو المثال الذي تصبو إليه النبتة في عملية النمو، هنا يمكن القول إن المثال يشير إلى خير أسمى، ولكن الخير مرغوب فيه، والخير المطلق مرغوب فيه بصورة مطلقة. الفنان يهدف إلى مثال الجمال، والعالم مثال الحقيقة، والسياسي مثال العدالة، والفيلسوف مثال الفعل الصالح (الحكمة). تقوم هذه المُثل بوظيفة أُسس الأمنيات (الرغبات) الإنسانية، وهي أيضاً مقاييس للتقييم في مختلف مجالات التجربة، ولهذا تقوم بـدور تنظيمي (للتجربة) نبحث عنها لأن السلوك وفقاً لها يعمل على نشر الخير، خصوصاً لأنها تجسد الخير الأسمى في مجال معين من التجربة - عندما نقول إن هذا الحكم أكثر عدلاً من ذاك، أو هذا العمل الفني أكثر جمالاً من ذاك، أو هذا الاعتقاد أكثر صحة من ذاك، أو هذا الفعل أفضل من ذاك، نحن عادةً، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، نعتمد على هذه القيم كمقاييس تقييم، ولهذا السبب، السلوك وفقاً لها مصدر معنى في حياتنا. وفي الحقيقة، تحقيق القيم أسمى مصدر للمعنى في حياتنا، لهذا السبب يمكن القول إن إطار القيم هو إطار المعنى. حياة الكائن الإنساني ذات معنى (جدير بالحياة) بقدر ما هي تحقيق لهذه القيم. الحياة التي لا تكترث بهذه القيم هي حياة فقيرة، لا أبالغ عندما أقول إن دافع العالم والفنان والفيلسوف والمصُلح الاجتماعي خلال الخمسة آلاف سنة الماضية هو دافع لاكتشاف أوسع الحدود الممكنة لهذه القيم.

يتضمن الكمال فكرة «أكثر أو أقل قيمة»، ومن دون هذه الفكرة يفقد التصور معناه. إذن، عالم كل قيمة يتضمن مقياساً من الأهمية (أو القيمة) يتدرج بين ما هو أكثر قيمة وأقل قيمة. وهكذا، يتضمن تصور الكمال نظاماً هرمياً من القيم. عادة نصنف أفعال الخير والنبل والأفعال البطولية وأفعال العدالة والأعمال الجميلة والإنجازات العملية الرائعة في الجزء الأعـلى من نظام القيم، ونصنف الأفعال الروتينية والأعمال الفنية العادية والأفعال الأنانية في الجزء الأسفل من نظام القيم. مثلاً، في حقل الفن نتكلم عن الجمال القاسي والجمال الطري، عن اللذة السطحية واللذة العميقة، عن فنون التسلية والفنون الجميلة، عن التجربة الجمالية العابرة والتجربة الجمالية المؤثرة، وفي ميدان الحياة العادية نميز بين الكائن الإنساني المثقف والإنسان الوسط (العادي). ونصنف الرضى العقلي أو الروحي بالجزء الأعلى من نظام القيم والرضى السطحي بالجزء الأسفل.

لكي لا أعرض نفسي إلى اعتراض محتمل، أسرع وأقول إن التمييز بين نظام القيم، العليا والدنيا،

وكذلك الفرق بين درجات القيم في كل منهما، وصفي (descriptive)، لا تقييمي. لا أفترض في هذا التمييز أن القيم في الجزء الأدنى من المقياس سخيفة أو من دون معنى أو أنه يجب تجنبها، كلا، فهي مهمة وتؤدي دوراً مهماً في حياتنا بالمماثلة، لا أفترض أن نظام القيم الأعلى هو نظام المعنى الوحيد، الذي يجب السعي من أجله، أو أنه الوحيد، الذي يجب علينا أن نستهدفه في المجالات العلمية والنظرية في حياتنا. البحث عن هذين النوعين من القيم مطلب طبيعي ينبثق عن طبيعتنا البشرية. النقطة، التي تستحق الذكر هنا، هي أن القيم الإنسانية فسيفساء، وتعبر عن تنوع الاهتمامات الإنسانية. بعض منها يخاطب المَلَكات العليا، بينما البعض الآخر يخاطب المَلَكات الدنيا، إلا أن جميع القيم التي نسعى من أجلها مترابطة عضوياً. بغض النظر عما إذا كنا ننظر إليها عمودياً كهرم، أو أفقياً كديموقراطية، إلا أنها تتفاعل مع بعضها بعضاً. مثلاً، بإمكان الموضوع الديني أن يكون في الوقت نفسه تربوياً وفنياً جميلاً، وروحياً منعشاً، وعقلياً منيراً، ويمكن للنظام الفلسفي أن يكون في الوقت نفسه كنزاً من المعرفة، وممتعاً جمالياً، وملهماً دينياً، ويمكن للعمل الفني أن يعبر في الوقت نفسه عن الجمال والشعور الأخلاقي والبصيرة في الطبيعة الإنسانية أو الحياة الإنسانية.

في أي وحدة عضوية الكل أكثر من المجموع الرياضي للأجزاء. لا يمكن رد الكل، الذي ينبثق من الترابط الديناميكي للأجزاء إلى أي من جزء، رغم أنه لا يمكن أن يوجد خارج التركيبة المنبثق منها في حقل الفن. الشيء الذي ينبثق في التجربة الجمالية هو صفة «الجمال»، وفي التجربة الأخلاقية الشيء الذي ينبثق هو الصفة الأخلاقية، وفي البحث العلمي الشيء، الذي ينبثق هو حقيقة الموضوع، الذي يُبحث فيه، وفي حقل القانون الشيء، الذي ينبثق هو صفة العدالة، وفي حقل الثقافة الشيء، الذي ينبثق هو روح الثقافة. تنتشر هذه الروح ليس في المؤسسات والمنظمات التي تشكل نسيج الثقافة فحسب، بل أيضاً في تجربة القيمة في الفعل الفردي. روح الثقافة هي القوة، التي تبث الحياة في الثقافة، وهي الدافع الذي يحرك قوى الرغبة والأمل والاعتقاد والتقدير الجمالي وفعل الخير والسعي من أجل الأهداف المهمة والخيرة في حياتنا وحياة الآخرين، وهي أيضاً مصدر الرباط، الذي يوحد مؤسسات المجتمع، ومن ثم مختلف الأنماط السلوكية الخاصة في المجتمع. وباختصار، روح الثقافة هي الينبوع الذي يشرب منه أعضاء المجتمع رحيق المعنى في حياتهم.

2- تصور العولمة:

أكثر الصفات، التي تميز العولمة، وتظهر جوهرها، هي انتشار وتعمق وتوسع شبكة الترابط والتفاعل بين مختلف دول العالم. الحدود، التي كانت تميز هذه الدول ككيانات موحدة سياسياً وجغرافياً وثقافياً، أصبحت غامضة وشفافة، لدرجة أننا لا نستطيع مقاومة التأثير والتفاعل بين بعضها بعضاً، وفي بعض الأحيان الاقتحام الخارجي. القول «ليس أي إنسان جزيرة» ينطبق الآن على الدول: «ليست أي دولة جزيرة»، بالعكس بقصد أم لا، مستوى الترابط بين دول العالم يزداد بسرعة، لدرجة أن بعض المفكرين، بداية مع ماكلوهان، أطلقوا على العالم الذي يتطور تدريجياً اسم «القرية العالمية»، وهذا يعني أن أي حدث سياسي أو تكنولوجي أو طبيعي أو اقتصادي في ناحية من أنحاء العالم سيكون له صدى، أو تأثير، في بقية

العالم. علينا، إذن، أن نسأل: كيف تترابط الدول مع بعضها بعضاً؟ ما وسيلة هذا الترابط؟ حيث إن الفعل «يتصل»، يعني أن «يلحق» أو «يربط»، أو أن «يعلق» شيئين أو أكثر مع بعضهما بعضاً. عادةً نفهم شخصاً إذا قال إن لوحين من الخشب ارتبطا مع بعضهما بعضاً بمسمار أو ورقتين التصقتا مع بعضهما بعضاً بالصمغ، لكن ماذا تعني عندما يقول أحد إن دولتين أو أكثر ارتبطتا مع بعضهما بعضاً؟ كما سنرى، الجواب عن هذا السؤال ضروري جداً لفهم العلاقة الديالكتية بين العولمة والثقافة التقليدية.

علينا أن ننظر إلى الترابط العالمي كعملية تتخطى الدول والأقاليم – كعملية فيها شيء من دولة أو إقليم «يتدفق» (ينتقل) (flows) إلى دولة أو إقليم آخر. يحدث هذا التدفق بصورة مباشرة أو غير مباشرة، طوعياً أو قسرياً. الدول تترابط من خلال أو (بواسطة) تدفق موضوع ما بغض النظر عما إذا كان هذا الموضوع فكرة أو سلعة أو نشاطاً أو عملاً فنياً أو نمطاً سلوكياً. والشيء، الذي يجعل هذا الترابط ممكناً هو شبكة معقدة من المواصلات والنقل: طرق أرضية وجوية وبحرية، مجلات، جرائد، هواتف، كمبيوترات، أجهزة مذياع، تلفزيونات. وبما أن هذه الشبكة عالمية، فإنه من المرغوب فيه لموضوعات، كالطعام والملابس والسيارات والأدوية والمعرفة، وموضوعات غير مرغوب فيها، كالجريمة والمخدرات والإرهاب والتلوث والأمراض، أن تتدفق عبر حدود الدول والأقاليم. يُظهر هذا التدفق سمة مميزة للعولمة: كلية الوجود (ubiquity) – وجود الشيء في كل مكان في آن واحد، يمكن للموضوع نفسه أن يوجد في كل مكان في العالم. مثلاً، موسيقى الروك (rock music)، الجينز، أفلام هوليوود، مطاعم ماكدونالدز، توجد في آن واحد في أفريقيا وآسيا وأمريكا وأوروبا والشرق الأوسط. تقريباً، جميعنا نأكل شطيرة اللحم الشهيرة نفسها من المطعم في نيويورك والكويت وباريس ومومباي ولندن ونيو مكسيكو، وتقريباً نقوم بتجربة الأكل نفسها، والقيمة الغذائية نفسها، والتجربة البيئية نفسها، في أي مطعم ماكدونالدز في العالم. لسنا في حاجة لأن نذهب إلى نيويورك لنأكل شطيرة اللحم في هذا المطعم، فهو متوفر أينما كنا، ويقدم لنا هذه الشطيرة كما تقدم في الولايات المتحدة.

ولكن إذا تأملنا العولمة كعملية شاملة، كظاهرة تتغلغل في جميع مجالات الحياة الإنسانية - الاجتماعية والسياسية والتكنولوجية والاقتصادية والفنية والثقافية – لا بد لنا من أن نميز تطوراً كلياً: فقد تقلص الوقت الذي كنا نمضيه في القيام بأعمالنا اليومية في بُعد الزمن/ الوقت. لقد أصبح الزمان أقصر، والمكان أصغر من وجهة نظر الفيزياء، أو زمن العالم، فحجم الأرض وعلاقتها بالشمس والكواكب الأخرى لم يتغيرا، لكن تجربتنا الزمانية والمكانية قد تغيرت بالفعل. مثلاً، المسافة بين نيويورك وأمستردام، التي هي بحد ذاتها طويلة، وكانت تتطلب عدة أسابيع لقطعها، أصبحت الآن قريبة، ويمكن قطعها بأقل من عشر ساعات. فلم تغير الطائرة تجربتنا للزمان والمكان فحسب، بل غيّرت أيضاً معنى الزمان والمكان. وهذا النوع من التغير لا يقتصر على الأرض، ولكن يشمل الكواكب التي ترصّع النظام الشمسي، الذي كان في الماضي مستحيل المنال، وأصبح الآن قريباً إلينا. هذه الناحية دفعت بعض النقاد للقول إن الأرض فقدت صفة «الكوكب»، وأصبحت « قرية»، إلا أن تغير طريقة تجربتنا للزمان والمكان ليست سوى انعكاس لغير أوسع: لا نعيش بعد الآن في الطبيعة

كنظام يتكون من الهواء والأرض والماء والنباتات والحيوانات، لكننا نعيش فيها كبيئة معمرة، كبيئة صممها وبناها العقل الإنساني المبدع. نعيش حياتنا في البيوت والدكاكين والحقول والمكاتب وقاعات الموسيقى والسيارات والحدائق والطرق والمعامل والمصارف والمستشفيات ودور السينما والمجمّعات التجارية وأبنية أخرى مصنوعة. لا أخطئ كثيراً إن قلت أن طريقة حياتنا تحدد تجربتنا الزمانية والمكانية في البيئة المعمرة، ولكن هذه البيئة مرتبطة بكثرة وافرة من التكنولوجيا: الكهرباء والإنترنت والهواتف والطائرات وأجهزة المذياع والبواخر والقطارات وتشكيلة هائلة من الآلات تُستعمل في صنع السلع التي يحتاجها الناس لتحقيق مشاريع حياتهم. هذه الكثرة التكنولوجية هي دم ولحم وعظم العولمة، وهذا ما أسعى لشرحه.

كيف أصبحت العولمة جزءاً مكملاً للحضارة المعاصرة؟ الجواب عن هذا السؤال سيُظهر عملية انبثاق الثقافة العالمية، وأيضاً ديناميكية العلاقة الديالكتية بين العولمة والثقافة التقليدية. أعتقد أنه يمكن القول، إلى حد كبير من المعقولية، أن العولمة كانت كامنة في الحداثة الغربية، في المؤسسات الأساسية، التي شكلت بناء الدولة الحديثة. عندما أقول «كامنة» لا أعني فقط أن العولمة، كما نعرفها الآن، نشأت عن هذه المؤسسات لكن، بالإضافة إلى ذلك، وفرت هذه المؤسسات الشروط اللازمة لتقدمها المستمر. بطبيعتها، الإمكانية لا توجد كواقعة جاهزة الصنع أو كبناء مصنوع، ولكن كإمكانية لتحقيق هيكل (structure)، ويتحقق هذا الهيكل عندما تتوافر الشروط المادية والبشرية لاستيعابها. احتاجت العولمة إلى أربعة قرون لتكتسب صيغتها الحالية، فهي لم تنشأ لكي تكون ظاهرة عالمية، ولم يتصور طريقة تطورها أحد من المحدثين، ولكن كانت كامنة في المؤسسات التي نظموها لترتيب حياتهم. والآن، كيف تحققت هذه الإمكانية؟ وبصورة أدق، ما العوامل، أو القوى، التي أدت دوراً مباشراً في حث هذه المؤسسات لولادتها؟ أعتقد أن معظم الباحثين يتفقون على أن القوى التي حثت على نشوئها نوع (أ) الحكومة و(ب) النظام الاقتصادي و(ج) التكنولوجيا و(هـ) المؤسسة العسكرية، التي سادت في أوروبا خلال الأربعة قرون الماضية. القوة الأولى تشير إلى الدولة الديموقراطية كما يفهمها الغرب، والثانية تشير إلى الرأسمالية، والثالثة تشير إلى استخدام التكنولوجيا في (technologizing) وسائل إنتاج وتوزيع البضائع والخدمات البشرية، والرابعة تشير إلى أدوات الدفاع عن الدولة وحماية طريقة حياتها. على الرغم من أن هذه القوى تعكس المؤسسات السياسية والاقتصادية والفنية والاجتماعية والعسكرية للدولة الحديثة، وعلى الرغم من أنها نشأت فيها، إلا أن العولمة كانت كامنة في الترابط البيني – العضوي بينها، ومن دون هذا الترابط لا يمكن لها أن توجد فيه كإمكانية أقر أنه كان بإمكان كل من هذه المؤسسات أن توجد، وأن تقوم بوظيفتها بطريقة ما مستقلة عن بعضها بعضاً، لكنها تحكمت في تطوير العولمة كإمكانية من خلال الترابط العضوي بعضها بعضاً، عندما نسقت وظائفها بصورة معينة، أي عندما وضعت هذه المؤسسات في خدمة هدفٍ سام. أميل إلى الاعتقاد أن هدف العولمة مزدوج: الحياةً (البقاء) والهيمنة الثقافية. دعوني أشرح منطق هذا الاعتقاد.

يكون الهدف في أي مسمى إنساني، كالقوى المحركة (entelechy)، التي تلهم وتحرك وتوجه نشاط الفرد اتجاهه. ما الرحم الذي يلهم ويحرك

ويوجه نشاط الفرد؟ ما الرحم الذي نشأت وتغذت فيه العولمة؟ ما الهدف الذي ألهم نهوضها وتطورها؟ معظم المفكرين، الذين نظروا في تاريخها وطبيعتها وديناميكيتها عامة، يتفقون على أنها نشأت من النظام الاقتصادي للدولة الحديثة، أي الرأسمالية، مناقشة نهوضها أو المؤسسات التي أدت إلى ولادتها تقع خارج نطاق هذه الورقة. المهم هو أن العولمة كانت ولا تزال تتغلغل في حياة الأفراد والدول في جميع أنحاء العالم، وأن الرأسمالية هي سببها الفعال، لهذا أي محاولة لفهم مسيرة الحضارة المعاصرة يجب أن تبدأ بفهم أهداف وقيم ومصالح وقدرات الرأسمالية.

الرأسمالية نظام اقتصادي فيه رأس المال - الأرض، المال، الملك، الخيرات المادية والفكرية - ووسائل إنتاج وتوزيع رأس المال يملكه أفراد ومنظمات خاصة، ويدار في السوق الرشيدة (Rationed marlcet) والحرة. يتجسد هذا النظام الاقتصادي في الشركة، بغض النظر عما إذا كانت كبيرة أو صغيرة، رغم أنها قد تساهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة في تقدم الفن أو العلم أو التربية أو الدين أو المنظمات الخيرية، إلا أن هدفها الأعلى الذي يعلو فوق أي هدف آخر، هو زيادة الربح، وهذا الهدف، في الحقيقة، سبب وجودها. فضلاً عن ذلك، قدم وساعد الرأسمالية، وبكل تأكيد دفعها لزيادة الربح، وهو الاستهلاكية، لأن من دون استهلاك منتجاتها لا يمكن لها أن توجد العلاقة بين زيادة الربح وتوسع السوق، تناسبياً: كلما ازداد الربح توسع السوق. هذه المعادلة تفسر الظهور السريع للشركات الاقتصادية والشركات الكبيرة، وانتشار الشركات المتعددة الجنسيات. واقع هذا الظهور دليل على صحة القول بأن زيادة الربح هو الهدف الأوّلي للشركة، لكن لا يمكن للشركة المتعددة الجنسيات أن تتغلغل في أسواق الدولة والأسواق العالمية، وتؤسس سوقاً عالمية، وتصبح قوة عالمية من دون تعاون الدولة والتكنولوجيا والمؤسسة العسكرية، وكما سترى أيضاً، الثقافة. ابتدأ هذا التعاون في القرن السابع عشر، ووصل ذروته خلال الفترة التي تبعت الحرب العالمية الثانية. السبب الذي دفعني للقول سابقاً إن الشركة أعلى تجسيداً للرأسمالية هو أنها تؤدي دوراً فعالاً في عملية صنع القرار في السياسات والمشاريع المهمة في مجال الحكومة والتكنولوجيا والتخطيط المدني والدفاع العسكري والثقافة. لقد أصبحت العلاقة بين هذه المؤسسات تبادلية، ويعتمد كل منها على الآخر، إلا أنها لم تحدث بين ليلة وضحاها، بل ابتدأت بالتطور تدريجياً في القرن السابع عشر، منذ أن نشر الاستعمار عباءته في آسيا والشرق الأوسط وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. الطموحات الاستعمارية للدول الغربية لم تضعف ولم تتراجع. مثلاً، قوى استعمار البارحة لم تكرس مواردها العقلية والعلمية والتكنولوجية، أو جزءاً من ثروتها، للقضاء على الجهل والفقر والعرقية والتعصب الأعمى والظلم والاضطهاد والكراهية والمرض في العالم النامي، ولكن بالعكس، استمرت، وبعزم أقوى، وبلغة وذرائع دبلوماسية جديدة، بتوطيد نفوذها العسكري والاقتصادي والثقافي والتكنولوجي والسياسي على الدول الضعيفة في مختلف أنحاء العالم. فوراً، بعد الحرب العالمية الثانية، بدأت بفرض إرادتها السياسية على الدول الضعيفة باسم الديموقراطية. يالها من ذريعة إنسانية، نبيلة! لكن، يا للعجب، لقد شدّد صناع الفكر الديموقراطي من لوك إلى روسو، إلى كانط إلى هيغل إلى ميل، إلى ديوي، على أن المؤسسات الديموقراطية للمجتمع التي ترتكز على الحرية والعدالة والأخوة والازدهار

والمساواة والسلام تصدر عن تربة المجتمع الثقافية وتتطور وفقاً للظروف التاريخية والمادية والروحية، وجادلوا بأنه لا يمكن تصدير، أو استيراد، أو تقديم الدستور كهدية إلى مجتمع معين، ومع ذلك، فإن قادة الدول الغربية يفعلون كل ما بوسعهم لفرض تصورهم الاستعماري للديموقراطية على الشعوب النامية، ويبررون هذه الممارسة باسم الحرية والعدالة وحقوق الإنسان والازدهار، ولكنهم يقصدون بالحرية الحرية الاقتصادية، ويقصدون بالعدالة القانون الذي يخدم مصالحهم الاقتصادية والسياسية، ويقصدون بالحقوق الإنسانية حقوقهم، وبالازدهار يقصدون ازدهارهم، ولو سمع صانعو الفكر الديموقراطي أن الديموقراطية أصبحت وسيلة للهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية على الشعوب الضعيفة لسالت الدموع من عيونهم.

نظرة فاحصة سريعة على ديناميكية النزاع، الذي يشوب العلاقات المتوترة والاضطهادية، التي تكون في بعض الأحيان عدائية بين الولايات المتحدة وأوروبا، من جهة، والصين وروسيا والهند، من جهة أخرى، ويكفي لأن يتبين أن هذا النزاع يتمحور حول طموحات هذه الدول للاحتفاظ بالهيمنة الاقتصادية والثقافية على أكبر عدد ممكن من الدول. والدول الضعيفة دُمى بأيدي الدول القوية، كلما ازدادت المنافسة بين الدول القوية، من أجل الهيمنة، ازداد التوجه للتفاعل والاعتماد البيني (interdependent) بين هذه الأطراف وهكذا، وفي حالة كهذه، ستضطر المؤسسة الأقوى داخل الدولة إلى أن تحدد توزيع الثروة والحقوق والواجبات بين المواطنين، وفي الحقيقة، هذا الذي يحدث حالياً، فدور الدولة في محاولتها للتوسع الاستعماري، الذي كانت المؤسسة السياسية تخطط له وتنفذه، أصبح عملياً الآن في يد المؤسسة الاقتصادية، لأنها تملك أكبر كمية من القوة، إلا أن الشركات، متعددة الجنسيات، أقوى من أي مؤسسة أخرى، ليس فقط داخل الدولة ولكن عالمياً، وهي قوية لدرجة أنه يمكن لها أن تؤثر ليس فقط في مركز صنع القرار السياسي، بل أيضاً في القرار العلمي والتكنولوجي والتربوي، مثلاً، هل يمكن لأي بحث علمي أو تكنولوجي، الذي لا يمكن لأي عالم أو جامعة أن تقوم به وحدها في هذه الأيام، أن يجري بالسرعة التي يجري فيها الآن من دون المساعدة المالية للشركة؟، وهل يمكن للمؤسسة العسكرية أن تصمم وتنتج الأسلحة الفتاكة من دون التكنولوجيا المتقدمة؟ وهل يمكن للدولة أن تحتفظ بسيادتها على مستعمراتها من دون القوة العسكرية؟

نستطيع استيعاب مدى اعتماد المؤسسة العسكرية على الشركة متعددة الجنسيات بعكس نظام هذه الأسئلة الثلاثة. لانبالغ أن نقول إن القوة التي تحكم العلاقات الإنسانية على مستوى الدولة وعالمياً هي الشركة متعددة الجنسيات، لكن كيف نهضت هذه الشركة إلى هذه الذروة من البروز؟ وما الوسيلة التي ساعدتها في هذا النهوض؟

الطريق الأعلى، الذي سلكته الشركة متعددة الجنسيات في بسط نفوذها على مستوى الدولة والعالم، هو خلق ثقافة خاصة بها عادة تسمى «الثقافة العالمية»، حطِّم الثقافة العالمية فإنك تحطّم سيادة الشركة متعددة الجنسيات، كلاعب أساسي على المشهد العالمي، مبدئياً لأنها تستمد قوتها التأثيرية من قوتها الحالية، لكن هذه القوة تعتمد على المعادلة الاستهلاكية، أي على مقدرتها لأن تحول مجتمعات العالم إلى مجتمعات استهلاكية أو إلى أسواق لاستهلاك منتجاتها. اكتسب هذا المشروع زَخَمه مع قدوم الفوردية (Fordism)،

أي تصور فورد لإنتاج وتسويق منتجاته في بداية القرن الماضي، وأصبح توجهاً في التجارة، وفي الواقع طريقة حياة اقتصادية منذ ذلك الوقت، إذ أركز انتباهي على الدراسات العديدة حول هذا الموضوع خلال الخمسين عاماً الفائتة، أستطيع القول إن هذا التطور ساهم كثيراً في تغيير جذري لمعنى السعادة الإنسانية. دعوني أسلط الضوء على هذه النقطة:

عملية التحقيق الـذاتي، أي تلبية الحاجات الأساسية للطبيعة الإنسانية، التي كانت تعرّف السعادة الإنسانية، حلت إلى درجة عالية عملية الاستهلاك. العديد من البشر في هذه الأيام يميلون الى التفكير. إنهم يستمدون سعادتهم من استهلاك «بضائع» مشروب، لباس، طعام، سيارات، قيل وقال، أخبار، آلات إلكترونية وهلم جراء أي من المُلك، لا من الوجود، أو من امتلاك الأشياء لا من عملية العيش. مثلاً، الحب أصبح سلعة ليس فقط بمعنى أنه أصبح نشاطاً جنسياً ولكن أيضاً بالمعنى الأخلاقي. دعوني أشرح هذه النقطة بمثال: قضت والدتي الشهر الأخير من حياتها في المستشفى، كنت بجانبها تقريباً طول تلك الفترة القصيرة، كانت الممرضات يتجاوبن مع وضعها وحاجاتها بصورة حسنة جـداً، كن يتأكدن من راحتها من دون توقف، وطلبن مني عدة مرات ألا أتردد بطلب أي مساعدة ممكنة. في أحد الأيام، تأثرت كثيراً من لطف واهتمام وحسن معاملة إحدى الممرضات، لدرجة أنني تسلحت بالشجاعة، وعبرت عن امتناني العميق لها.«ليست هناك حاجة للشكر» قالت لي، «لكني أثمن لطفك وحسن معاملتك وكذلك لطف وحسن الممرضات اللواتي يساعدن والدتي»، جاوبت «هذه وظيفتنا (our job)».

صاعقة انهارت على رأسي عندما سمعت هذا الجواب «لقد أصبح العمل الأخلاقي سلعة»، قلت بصمت عما إذا كانوا في مراكز الاستقبال أو على الحاسبة أو في حانوت ما أو على منبر الكنيسة أو في الجنازة أو في قاعة التدريس نتوقع الناس أن تتصرف بلطف واحترام ولباقة وعناية بمن دون أن يكونوا لطفاء ومحترمين أو لبقين أو راغبين في العناية، هل ياترى الناس أنفسهم أصبحوا سلعاً؟ هذه الفكرة جرت في سماء عقلي وأنا أتفحص وجه المرآة بعينين صامتتين وقلب مرتجف، كلما ازداد استهلاك الناس ازداد ثراء الشركة، ولكن الثروة قوة، وهكذا كلما ازدادت الشركة ثراء ازدادت قوتها، وكلما ازدادت قوتها ازدادت قدرتها على تأثير الدولة الحديثة وتحديد سياستها.

3- تصور الثقافة العالمية

الآن، إذا كانت الوسيلة التي تستعملها الشركة متعددة الجنسيات في تثبيت وجودها واستمراريته ونشر سيادتها، في العلاقات العالمية، علينا أن نسأل: ما الثقافة العالمية؟ كيف أتت إلى حيز الوجود؟ لكن أولاً، ماذا نعني عندما نتكلم عن الثقافة العالمية؟ لا تستطيع تفسير مصدر هذه الظاهرة العالمية من دون فكرة واضحة عن «الموضوع» الذي نتكلم عنه، وإلا فإنه سيتعرض إلى الغموض والعشوائية، وربما إلى التفكير المضلل.

كالثـقافة التـقليدية، الثـقافة الـعالمية طـريقة حياة، وهكذا يتشكل نسيجها من معتقدات وقيم وأعراف وتقاليد ورموز وأنماط سلوكية وممارسات معينة، أي طريقة فهم للعالم ومعنى الحياة الإنسانية ومصيرها، لهذا، يمكن اعتبارها إطاراً معنياً فيه، يبحث الأفراد عن سعادتهم ومنهج تحقيقها، ولكن بصورة مغايرة عن الثقافة التقليدية، ليست مركزة في إقليم معين، وليست ملكاً لأي شعب

أو دولة، بل موجودة في كل مكان. توجد ويمكن لها أن توجد في أي بقعة من بقاع الأرض، فهي تتخطى الحدود القومية والإقليمية. لهذا السبب، يمكن القول على عكس الثقافة التقليدية، إن الثقافة العالمية ليست فريدة، بل كلّية، وهي «مرحلية» (epochal)، لأنها، كما سأشرح بعد قليل، مخلوق اصطناعي لا تنبثق من عقل وقلب أي جماعة جزئية، كما تنبثق الثقافة التقليدية، بل على العكس تصمّم وتوزّع بواسطة مراكز القوة الاقتصادية في العالم، نيويورك، هوليوود، لندن، باريس، شانغهاي، مومباي، طوكيو، أو برلين. قد يتغير دور هذه المراكز في إنتاجها وتوزيعها مع مرور الزمن، لكن بغض النظر عما إذا، أو عندما، ستتغير الآن أو في المستقبل، فإن مركز قوة اقتصاد السوق سيتحمل مسؤولية تصميمها وإنتاجها وتوزيعها. هذه الخاصية بالذات دفعت بعض المفكرين، لأن يجادلوا بأن العولمة تيار مهيمن بطبيعته، وأن العقول الغربية هي من تصمّم وتنفذ سياستها. العولمة أحدث الوسائل، التي يستعملها الغرب لفرض سلطته وطريقة حياته على أكبر عدد ممكن من دول العالم. كمؤشرات لهذا التأثير، ألق نظرة على المشهد العالمي – على طريقة ارتداء الناس لملابسها وأكلها واجتماعها، وعلى الافتتان بموسيقى الروك والجينز والأفلام والسيارات الغربية، وعلى اهتمام القادة والعلماء بالثقافة الغربية، كالعمارة والفن والفلسفة والقانون والتربية، وعلى انتشار الاستهلاكية كقيمة في حياة الإنسان، وعلى انتشار الإنجليزية كلغة عالمية! النقطة التي تستحق الذكر هنا هي: إن العولمة لم تصممها لجنة من الفلاسفة والعلماء واللاهوتيين، بل قادة المؤسسة الاقتصادية في عصر الحداثة، والبعض يعتقد أنها ظاهرة تاريخية حتمية. الدولة الغربية الحديثة هي التي صممت وطورت الشركة متعددة الجنسيات، لهذا السبب لها الحق بتصميم أجندتها وإدارة أعمالها، كما يبدو. أما عما إذا كانت مسيرة التاريخ، في المستقبل القريب أو البعيد، ستصب في اتجاهها، فهذا ليس موضوع اهتمامي في هذه المناقشة. الشيء المهم هو أن رياح العولمة حالياً تهب باتجاه السيادة الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتربوية والفنية والثقافة الغربية.

مسعى الشركة متعددة الجنسيات إلى زيادة أرباحها، ومن ثم توسيع حدود أسواقها، فقد كانت الأرضية التي نشأت منها الثقافة العالمية. كانت، ولا تزال، غير مكترثة بالقيم والمعتقدات الإنسانية، والبعض يقول إن لا علاقة لها بالقيم (value-Free). يعرف علماء الاقتصاد والمؤرخون تماماً كيف أصبحت مؤسسة عالمية، وهكذا ليس هناك حاجة لسرد قصة نهوضها، لكن هناك حاجة لأن أشدد على أن الشركة متعددة الجنسيات نجحت، بموازاة الدولة الغربية، بنشر جوانحها فوق العالم بأسره. سر هذا النجاح هو مقدرتها على إنتاج وتوزيع سلعها عالمياً، وكذلك على نشر المعتقدات والقيم الاجتماعية والسياسة والفنية والفلسفية والتربوية التي ميزت الحضارة الغربية. ثلاثة عوامل تفاعلت في هذا التوسع. يمكن النظر إليهم كالقطار الذي ركبته الرأسمالية في محاولتها لتحقيق هذا الهدف، ويمكن النظر إلى هذا القطار كمركبة مكونة من ثلاثة عربات يقودها العقل الرأسمالي.

العربة الأولى هي الشركة متعددة الجنسيات. وهدفها تأسيس أوسع شبكة ممكنة من الأسواق في العالم، ولا تستهدف الأغنياء أو النخبة أو المتقدمين في السن أو المثقفين، بل الجمهور، ولكي تصل إلى الجمهور اعتمدت سياسة مزدوجة: (أ) أن تنتج سلعاً رخيصة، وسلعاً لا تدوم، لأن هذا النوع من

السلع يبقي آلة الإنتاج والتوزيع مستمرة، لأنه لا يمكن للرأسمالية أن تحيا وتستمر من دون مجتمع استهلاكي، و(ب) أن تقنع المستهلك العالمي أن السلع التي تنتجها «حاجات»، وفي بعض الأحيان تكون احتياجات أساسية مثلاً، فقد أخذت شركة كوكا كولا عشرين سنة لكي تقنع الجمهور أن هذا المشروب من أهم احتياجاتهم الأساسية، وهذا الغرض تحقق بواسطة حملة دعائية طويلة وصبورة ومتقدمة لتسويقها من خلال الراديو والتلفزيون والجريدة والمجلة والملصقات الإعلامية (poster)، ووضعها في أمكنة يسهل الحصول عليها، كالمكاتب والمطاعم وساحات الفنادق والأسواق التجارية، وأيضاً بجعلها مشروباً يدغدغ حاسة الذوق. هل مصادفة أن نجاح هذا النوع من سياسة التسويق، الذي برهن نجاحه في أمريكا، أصبح أنموذج تسويق السلع في ما يعرف الآن بالسوق العالمية؟ أعتقد أن هذه الاستراتيجية كانت العامل الأساسي في تأسيس السوق العالمية، لكن ما نوع السلع التي تملأ السوق العالمية؟ أثير هذا السؤال لأن طريقة حياة ما تظهر في نمط عيشها، وبصورة أدق في الوسط المادي والروحي، الذي تتم فيه هذه الحياة. إذن ندرس هذه السوق بتأمل نقدي، ونكتشف أن أكثر السلع فيه موجهة إلى الجماهير ومعظمها تشكل الأرضية الثقافية العالمية، مثلاً، وجبات الأكل السريعة، وموسيقى الروك، والهواتف الذكية، والألعاب الإلكترونية، والجينز، والأفلام الرومانسية والخيالية والأخبار العالمية وحتى المحلية، وللمقاهي، والمخدرات، والألعاب الرياضية – إذا أردنا ذكر بعض السلع النموذجية.

العربة الثانية، التي أدت، ولا تزال تؤدي، دوراً مركزياً في انتشار العولمة هي التكنولوجيا، لقد قدمت (أ) شبكة صناعية مركبة لتصميم وصنع السلع القابلة للتسويق عالميا، و(ب) شبكة متقدمة جداً من التواصل والنقل، و(ج) نظاماً مذهلاً من الدعاية – وصحفيين، ودراسات علمية، وجماعات ضغط سياسية (lobbyists)، ومجلات، وجرائد، ووسائل إعلام الكترونية – لإقناع الجمهور بجودة سلعها.

عربة الرأسمالية الثالثة، وفي الواقع بوابتها إلى سوق العالمية هي الدولة عامة، الدولة المضيفة هي مكان تسويق سلع الرأسمالية – بيعتها واستهلاكها، وهي أيضاً الإطار القانوني الذي يبرر وجودها، وأهم من ذلك، الإطار الذي تمارس فيه التأثير اللازم لتسهيل تدفق بضائعها وبصورة أدق، وهي مكان التقاء وتفاعل مصالح الشركة متعددة الجنسيات والتكنولوجيا والسلطة الاستعمارية. وبالتالي، هي مركز الأبحاث العلمية والاقتصادية والتكنولوجية والسياسية، التي من دونها لا يمكن للرأسمالية أن تتقدم خطوة إلى الأمام، وهي أيضاً الهيئة التي تقدم الوجه الإنساني لكل من الشركة المتعددة الجنسيات والدولة الاستعمارية. كلاهما يشق طريقه في داخل الدول النامية باسم الحرية والعدالة والمساواة، وأن الديموقراطية والحقوق الإنسانية والتقدم ضده المثل عقلية ونبيلة ومغرية. بغض النظر عما إذا كانت أفراد أو مجتمعات، من يستطيع مقاومتها؟ أعتقد أن هذا الحلف المركب والتكاملي بين الدولة والتكنولوجيا والشركة متعددة الجنسيات هو الذي يدفع العديد من المفكرين لأن يجادلوا بأن العولمة عملية لا يمكن صدها أو إلغاؤها.

العلاقة الديالكتية بين العولمة والثقافة التقليدية

أعتقد أن المناقشة السابقة برمتها بينت بوضوح أن الثقافة العالمية نشأت بصورة غير

مباشرة عن الدولة الحديثة، كوسيلة بين الشركة متعددة الجنسيات في محاولتها لتوسيع سوقها في جميع أقطار العالم، أي، نشأت عن الرأسمالية كمؤسسة أساسية في الدولة الحديثة، ولكن نفس الرأسمالية التي وجدت بانسجام مع مؤسسات الدولة الأخرى، وبطريقة ما انبثقت عن هذا الانسجام والآن تقف كقوة معاكسة (opposite) للثقافة التقليدية، وتبدو كخطر يهدد وجودها بالذات، وستتعاظم وتشكل خطراً جدياً، عاجلاً أم أجلاً، على الثقافة التقليدية، كما حذر عدد من المفكرين، إذا لم تُكبح أو تُضبط، افتراضوا أن هذا التعاكس علاقة عدائية: الثقافة العالمية تقف أمام الثقافة التقليدية كعدو. وافترضوا أيضاً أن الثقافة التقليدية ذات قيمة جوهرية، لهذا تهميش دورها في حياة الفرد سيكون كارثياً، ولكن، هل هذا الخطر وشيك؟ هل هو مبرر؟ رغم أنها قد تكون خطراً على الثقافة التقليدية، إلا أنني أقر (submit) أنه ليس وشيكاً وليس مبرراً، لأن (أ) العلاقة الديالكتية بين الثقافة العالمية والثقافة التقليدية لا تتضمن، مبدئياً، خطراً كهذا، و(ب) الدلائل التجريبية تبين أن الثقافة العالمية ليست خطراً وليست خطراً وشيكاً. دعوني أشرح هذه النقطة بالتفصيل، ولكن أولاً، بأي معنى أو طريقة، يمكن للعولمة أن تكون خطراً على الثقافة التقليدية؟ في الإجابة عن هذا السؤال علينا أن ننطلق من فهم طريقة مواجهة وتأثير وتفاعل العولمة مع الثقافة التقليدية، لأنه إذا لم يتفاعلا ويؤثرا في بعضهما بعضاً فلن يكون هناك معنى للقول بأنه يمكن للعولمة أن تشكل خطراً على الثقافة العالمية.

الوسيلة التي تتفاعل بها العولمة مع الثقافة التقليدية وتؤثر فيها هي، كما رأينا، الثقافة العالمية، ويمكن للعولمة أن تكون خطراً على الثقافة التقليدية بتقديم الثقافة العالمية كبديل أو مجموعة مختلفة من القيم والمعتقدات، أو طريقة حياة مختلفة، طبعاً، إذا افترضنا أن هذه الطريقة المختلفة مرغوب فيها أو أنها «أفضل» من الثقافة الموجودة في هذه المواجهة سلكت العولمة كقوة اقتحامية بطريقتين أساسيتين. أولاً، دخلت مسرح الثقافة التقليدية قصداً وإدراكاً، في بعض الأحيان بصورة مباشرة وفي بعضها الآخر بصورة غير مباشرة كمنافس. سبق هذا الوجود، ورافقته، حملة دعائية ووسائل تقنية مقنعة، كما ذكرت سابقاً. ثانياً، في عملية تسويق بضائعها عالمياً لا تهدف الشركة متعددة الجنسيات إلى إصلاح الثقافة التقليدية أو المحلية، أو لمساعدة الدولة المضيفة اقتصادياً أو سياسياً أو اجتماعياً أو تربوياً، ولكن مصالحها فقط في بعض الأحيان تساعد الدولة الفقيرة اقتصادياً أو بطرق أخرى فقط، إذا كانت هذه المساعدة تخدم مصالحها في المدى القريب أو البعيد، فهي على استعداد لأن تتخلى عن أي سوق بطرفة عين إذا لم يقدم الربح المتوقع. الشركة متعددة الجنسيات ليست منظمة خيرية. على أي حال، الطبيعة الاقتحامية للشركة متعددة الجنسيات ليست مقصورة على الدول الأجنبية، ولكن تشمل الدولة القومية بغض النظر عما إذا كانت الولايات المتحدة أو المملكة المتحدة أو اليابان أو فرنسا أو الهند أو الصين، فهي على استعداد، وبإرادة، لأن تواجه أي مؤسسة أو منظمة وتحولها إلى وسيلة لمصلحتها.

الآن، دعونا نسأل: بأي طريقة يمكن للثقافة العالمية أن تغير طبيعة ودور الثقافة التقليدية في حياة الناس؟ «التفاعل» هو علاقة فيها موضوع، مادي أو نفسي، بسيط أو مركب، يتفاعل مع موضوع آخر. قد يكون هذا التفاعل تبادلياً أم لا. على أي حال هذا النوع من النشاط وقتي، له

بداية ووسط ونهاية، وهكذا يمكن الإشارة إليه كعملية (process)، إذن، بما أن الثقافة العالمية منافس للثقافة التقليدية – منافس لمجموعة من القيم والمعتقدات – فإنه يتحتم أن يكون التوجه الرئيس للثقافة العالمية نحو تغيير معنى (transvaluating) قيم ومعتقدات الثقافة التقليدية، وهذا يعني تغيير حسّها بـ«أهمية هذا النوع من التغير هو الوحيد الذي يمكن أن يغير طريقة حياة لا يمكن قتل الروح، ولكن يمكن لها أن تتغير. القيم والمعتقدات لا تتغير، ولكن يمكن لمعناها أن يتغير، ولكن إذا ماتت هذه القيم والمعتقدات فإنها تموت من الهرم، كما قال هيغل، لا من فعل تدميري مثلاً مع مرور الزمن، قد تتحول الغيرية إلى أنانية، العدالة إلى قوة، العاطفة إلى دافع، الصداقة إلى تحالف، الحب إلى جنس، الحرية إلى فوضى، الحكمة إلى حنكة، المثالية إلى واقعية، وهلم جرا، وهكذا يرتكز خوف النقاد على أن الثقافة العالمية تشكل خطراً على الثقافة التقليدية على مدى إمكانية هذا التغيير في معنى القيم والمعتقدات، ولكن هل هذا الخوف مبرر؟ جوابي عن هذا السؤال كلا للأسباب التالية:

أولاً، الثقافة العالمية لا تواجه الثقافة التقليدية كقوة عدائية، كمعاكس يهدف بصورة رئيسة إلى التغلب على الثقافة التقليدية أو كتحد لها، مبدئياً لأنها لم تسقط من السماء كقوة أجنبية، بل انبثقت عن الرأسمالية كمؤسسة في الدولة الحديثة – انبثقت من التربة التي غذت الثقافة التقليدية. بغض النظر عن أنواعها، والمعتقدات والقيم التي تسعى الرأسمالية لنشرها انبثقت عن نفس الثقافة، التي الآن تقف أمامها كقوة معاكسة. «معاكس» لا تتضمن بحكم الضرورة «عدائياً». إن كل ما تعنيه هو «الوقوف على الطرف الآخر» بالصورة، إن الواحد يواجه الآخر كشيء مختلف، ولكن هذه المواجهة ليست بالضرورة عدائية.

ثانياً، جوهرياً، الثقافة العالمية ليست خصماً للثقافة التقليدية، لأن القيم والمعتقدات التي تحاول الرأسمالية نشرها ليست مقصودة كبديل للجميع، بل القيم والمعتقدات الموجودة. على المستوى الفكري والواقعي، الرأسمالية لا تهدف إلى تدمير الثقافة التقليدية، بل تعزيز مصالحها إلى أوسع حد ممكن. من الممكن تماماً، وهذا هو الحال، أن بعض هذه المعتقدات والقيم ليست عدائية، ولكن صديقة للثقافة التقليدية، لأن مداها يختلف عن مدى الثقافة التقليدية. ومثلاً، اللذة، التي هي من أبرز قيم الثقافة العالمية، حاجة إنسانية جوهرية، ولهذا مرغوب فيها، ولكن اعتبارها الخير الأسمى غير مرغوب فيه، لأن بإمكان الطبيعة الإنسانية أن تتمتع بنوع أفضل وأعلى مرتبة، ذلك النوع من المتعة الذي نحصل عليه عندما نلبي حاجات العقل العليا. النقطة التي أريد التشديد عليها هو أن الثقافة العالمية ليست جوهرياً عدائية للثقافة التقليدية. أولوية الشركة متعددة الجنسيات هي زيادة الربح والنفوذ، بينما هدف الثقافة التقليدية هو نمو وتطوير العقل.

ثالثاً، العلاقة بين العولمة والثقافة التقليدية عضوية، فهي تفاعليه واعتمادية بينياً. من الخطأ الافتراض أن الثقافة التقليدية راكدة، أو أنه من السهل للثقافة العالمية التغلب عليها. بالعكس كما قال هيغل، بقدرها هي تنشأ عن الثقافة التي تقف أمامها الآن كمعاكس فإنها تميل جوهرياً لأن تنطوي على ذاتها، وتسعى إلى نوع من التوافق (Reconciliation). وتحقق هذا الغرض بدافع ذاتي، ولأن تتوحد مع معاكسيها وتنهض إلى نوع أعلى وأثرى من الوجود. مبدئياً، هذه العملية

تفاعلية، تبادلية، وأستطيع القول حوارية، فيها كل من هاتين الثقافتين تنير الأخرى بلغة الانخراط مع بعضهما بعضاً وإنتاج وحدة بينهما. هؤلاء الذين يعتقدون أن الثقافة العالمية تستطيع التغلب على الثقافة التقليدية، ويفترضون أن الأولى راكدة، سلبية، لكن هذا الافتراض خاطئ. على عكس الثقافة العالمية، والتي تكون إلى حد كبير راكدة، الثقافة التقليدية ديناميكية لأنها متأصلة في قلوب وعقول أفراد الشعب، في عروق روحهم فهي الروح التي تنعش الطريقة التي بها الأفراد يفكرون ويشعرن ويصنعون القرارات الأساسية في حياتهم.

من الصعب جداً، وفي الواقع من المستحيل، تغيير جوهر الثقافة التقليدية بسهولة أو فجأة أو آلياً. فالثقافات تتغير روحياً فقط، تغيير ثقافتي يعني تغيير من أنا، أستطيع تغيير رأيي بالمادة أو التاريخ، وأستطيع تغيير أسلوبي جدياً وحتى نفسياً، مثلاً، طريقة لباسي وأكلي وكلامي أو طريقة شعوري نحو هذه المسألة الاجتماعية، وأستطيع تغيير مكان سكني، لكن، هل أستطيع تغيير «نفسي» أو الجوهر الذي يعرف هويتي كفرد؟ مرة أخرى، بإمكانك إخضاع شعب ما، وبإمكانك أن تدير معالم حضارتهم، وبإمكانك طردهم من بلادهم، ولكن هل بإمكانك تدمير الثقافة التي تنبض في عروقهم وعقولهم؟

وهكذا، عوضاً عن اعتبار المواجهة بين الثقافة العالمية والثقافة التقليدية بلغة الصراع، فإن الثقافة العالمية تسعى إلى التغلب على الثقافة التقليدية، إنه من الأنسب فهمها بلغة البناء والتفاعل التركيبي فيه، تنهض الثقافة التقليدية إلى إمكانيتها المبدعة وقوتها على تقبل ما قد يثري كنزها من القيم والمعتقدات، وأن تضع جانباً العناصر السلبية في الثقافة التي تنتشر بازدياد عالمياً، لماذا علينا أن نرفض الجديد، بغض النظر عن نوعه، إذا كان بإمكانه أن يزيد مقدرتنا على التجربة أو إذا كان بإمكانه أن يعمق ويوسع النمو الإنساني على مستوى الفرد والمجتمع؟ وبالتالي، أليس من واجبنا أن تنمو وتتطور ككائنات إنسانية بقدر الإمكان؟

لكن القضية أن الثقافة العالمية ليست جوهرياً عدائية للثقافة التقليدية، تتضمن أنها توجد كقوة حيادية. هنا في هذه الخاصية يمكن احتمال كونها خطراً، لأنه يمكن استعمالها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كوسيلة للتغلب على الثقافة التقليدية، وقد يقول بعض النقاد أنها تُستعمل لهذا الهدف. يرتكز هذا الرأي على خيطي منطقتين. (أ) تهدف بنية الخيط الأول، الكامنة في الجزء الثاني والثالث من هذه المقالة، إلى تغيير معني، ليس فقط هذا المعتقد أو هذه القيمة، ولكن بصورة خاصة معنى السعادة بذاتها، ومن ثم نظرة العالم التي تؤسس الثقافة التقليدية. لقد جادل الفلاسفة البارزون، مثل أرسطو وديكارت وكانت وهيغل وميل وديوي وراسل، إذا أردنا ذكر بعض الأسماء القليلة، فإن الكمال الإنساني هو أن يحقق الفرد سعادته بقدر ما ينمو ويتطور ككائن إنساني، وأيضاً جادلوا بأن هذا التحقيق يحدث ضمن إطار الجماعة، حيث يترعرع ويحقق مشروع حياته. حياة الفرد ومصيره يتشابكان مع حياة ومصير الجماعة. هذا يعني أن سعادة الفرد تعتمد على مدى سلوكه وفقاً للقيم والمعتقدات التي تشكل نسيج الثقافة، الفرد يتشرب حياته من جذور ثقافته، ولكن الجذور المنافسة التي تسعى الثقافة العالمية لنشرها هي، ضمنياً أو علنياً، الفردية التي تقول إن الفرد يتشرب حليب السعادة من جذورها: للفرد الحق المطلق في تخطيط وعيش نمط حياته، لهذا مصيره لا يتشابك مع مصير ثقافته. هو يقرر عما إذا كان موضوعاً،

صالحاً أو حقيقياً أو مناسباً أو جميلاً – مثلاً، إذا رأت امرأة أنه من غير المناسب لها أن تتزوج وفقاً لأعراف ثقافتها، وأن تتبع الأعراف التي يتبعها نجوم هوليوود، كما شاهدتها على التلفزيون، بإمكانها أن تفعل ذلك من دون أن تتوقع أي نوع من العقاب أو من دون أي ارتياب نفسي. إني على وعي تام بالمناظرة الحادة، التي شغلت بال عدد كبير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، حول الفردية والجماعية خلال العقود الأربعة الماضية، لا توجد حاجة لإثارتها هنا، لأن اهتمامي الرئيسي هو «الفردية الساذجة»، التي تؤسس الثقافة العالمية. تكمن فائدة هذا النوع من الفردية في أنها تُستعمل كوسيلة في تغيير معنى قيم ومعتقدات الثقافة التقليدية. اللذة حلت محل السعادة كأساس للسعادة. فنظرة سريعة على السوق العالمية تبين أن المنطق الذي ترتكز عليها هو منطق اللذة. بطبيعتها اللذة مغرية، وفي بعض الحالات مدمرة، هل مصادفة أن معظم البضائع التي تغمر سوق الثقافة العالمية (أ) رخيصة و(ب) معظمها موجه إلى الشباب؟ وهكذا، كما جادل بعض المفكرين، بما أن الجيل الناشئ يكون جيل الغد الناضج، وأن انتشار الثقافة العالمية سيشكل خطراً على الثقافة التقليدية، ولكن هل علينا أن نأخذ هذا الاعتراض بعين الاعتبار؟ كلا، لسببين: أولاً، لأن سوق الثقافة العالمية محدود، لهذا لا يمكن أن يكون لها تأثير جدي وكارثي على الثقافة التقليدية. ثانياً، بقدر ما تتجسد الثقافة التقليدية في مؤسسات المجتمع الأساسية، وتتخلل نسيجها الاجتماعي والسياسي والفكري والفني والديني، فإنه من الصعب للثقافة العالمية، لوحدها، أن تزعزع أساسها بإمكانها، مبدئياً، أن تحد التقدم التوسعي للسوق العالمية.

ولكن أحداً قد يسأل: هل تستطيع فعل ذلك؟ نعم، فقط إذا وقف توسع الرأسمالية عند باب الثقافة العالمية. ولكن طموح الرأسمالية لا يقف عند ذلك الباب، لهذا السبب، أي لأنها تملك قوة مالية، كان باستطاعة الشركة متعددة الجنسيات، خصوصاً خلال الخمسين السنة الماضية، أن تمارس «نفوذاً حاسماً» على المؤسسات السياسية والعلمية والتربوية والفنية والاقتصادية للدولة الحديثة. محور هذه الممارسة هو تعاونها مع الحكومة في تحقيق مشاريعها الاستعمارية، بحيث إن سياسة الوحدة منهما تدعم وتكمل سياسة الأخرى. ولكن بما أن الشركة متعددة الجنسيات تملك قوة مالية أكبر، وهكذا تستطيع أن تؤثر في عملية صنع القرار في المؤسسات والمنظمات الرئيسة، فإنها استطاعت استعمال المؤسسة السياسية ليس فقط لحماية أسواقها، ولكن أيضاً لأن توسعها لدرجة أنه في كثير من الأحيان يصعب التمييز بين عمل الدولة وعمل الشركة متعددة الجنسيات، بينما الدولة توفر الوسائل العسكرية والسياسية والتكنولوجية لحماية النشاط التوسعي للشركة متعددة الجنسيات الرأسمالي يوفر الشروط اللازمة لتحقيق سياستها الاستعمارية، هذه كانت سياسة الإمبراطورية البريطانية، وهذه الآن سياسة الإمبراطورية الأمريكية، وهذه تصبح، وبصورة متزايدة، سياسة دولة عظمى كروسيا والصين والهند. بإمكان السلطة الاستعمارية التأثير على الثقافة التقليدية لمجتمع ما بتأخير عجلة تقدمها، أو بتغيير بعض معتقداتها وقيمها، وبهذه الطريقة يمكن النظر إليها كخطر، ولكن هل بإمكانها التغلب عليها بمعنى أنها تستطيع تغيير هويتها؟ أنا أشك في ذلك. بالإضافة إلى ذلك، هل التغلب على الثقافة التقليدية الهدف الرئيسي للسلطة الاستعمارية؟ نظرة سريعة على ممارسات الإمبراطورية الرومانية

والبيزنطية والإسلامية والبريطانية والفرنسية تبين أن هذا ليس هدفها. على العكس، أحد الأهداف الرئيسة للمستعمر هو إبقاء مستعمراتها ضعيفة ومتأخرة، لكي يستطيع الهيمنة عليها مثلاً، لم يكن لدى البريطانيين اهتمام بمصلحة أو ثقافة الهند، ولكن بمواردها والتدفق السلس للبضائع من الهند وإليها. هذه الممارسة تنطبق على الاستعمار الأمريكي بغض النظر عما إذا كان في الشرق الأوسط أو أمريكا اللاتينية أو أفريقيا أو آسيا.

الرأي القائل بأن العولمة تشكل خطراً على الثقافة التقليدية غير وافٍ، لأنه يفترض أن الثقافة التقليدية سليبة، راكدة، والثقافة العالمية عدائية، ولكن هذا الافتراض المزدوج خاطئ، لأن، كما جادلت سابقاً، العلاقة بينهما تبادلية وتركيبية بطبيعتها. أولاً، الثقافة التقليدية واقعة ديناميكية مبدعة، وهي ليست فقط وحدة/معتقدات وقيم، التي قد توجد في عقل فيلسوف أو في مكتبة ما ولكن أيضاً الروح التي تسبب هذه الوحدة، الروح التي تنبض في عروق أفراد المجتمع. هذه الروح مصدر حياتهم الروحية، ومعناها هي الشمس التي تحرك العقل في السعي من أجل المعرفة والإرادة، في السعي من أجل البقاء والقلب، في السعي من أجل الحب. هي الشمس التي تنير عقل الفنان والفيلسوف والعالم والمصلح الاجتماعي والقائد السياسي في سعيه من أجل الحقيقة أو العدالة أو الجمال أو الخير. أعطني كائناً إنسانياً مثقفاً، كائناً مغروساً في مثل ثقافته، أعطك عقلاً حياً، وإرادة تنمو في المعرفة والخير والجمال. الأنثروبولوجي يتعرف على ثقافة ما بدراسة إنجازاتها، أي بدراسة فلسفتها وفنها ودينها وحكومتها واقتصادها وعلمها وتكنولوجيتها، لا بقراءة ماكتبه هذه المؤرخ أو ذاك السياسي. هنا في هذه الإنجازات تكتشف القوة المبدعة للثقافة، لكن من أين لها أن تكون قوة كهذه إن لم تكن على استعداد لأن تتقبل وتستوعب الأفكار الجديدة، ومعها البصيرة، والطرق المختلفة لتحقيق القدرات الكامنة في العقل الإنساني؟

ثانياً، من الخطأ الاعتقاد أن العولمة قوة عدائية أو أنها وُجدت لكي تقهر أو تسيطر على الثقافات التقليدية للعالم، تماماً لأنها لم تُصمّم وتُنتج، كالسيارات والهواتف والملابس، كما لاحظت سابقاً، كانت العولمة تطوراً حتمياً لمسيرة التاريخ خلال الأربعة قرون الماضية، كنظام شبكة تواصل بينية عالمية.. إنها ظاهرة حيادية قيمة، يمكن استعمالها كوسيلة لحرية الإنسان أو لعبوديته، للحق أو الباطل، للسلام أو للحرب، للتعاون أو للنزاع، للاستعمار أو للتحرير، لتطوير العقل أو لغسيل الأدمغة، لتحقيق الجمال أو للبشاعة. يبدو أن العقول التي تدبر وتنظم أنشطتها تهدف إلى الهيمنة السياسية والاقتصادية، وليس بالضرورة لهذا الهدف أن يتحقق، ولكن الإمكانات التي تقدمها للتقدم الإنساني عامة والثقافة التقليدية خاصة كثيرة.

بالإضافة إلى الأسباب السابقة، العضوية الوجودية بين العولمة والثقافة التقليدية، تلقي الكثير من الضوء على العلاقة الديالكتية بينهما: لا يمكن لأي منهما أن يزدهر من دون الآخر. أولاً، عولمة السلع الإنسانية – المعرفة، البحث العلمي والتكنولوجي، وسائل النقل والمواصلات، البحث الطبي، والخدمات الطبية، التعبير الفني، المناهج التربوية، الإنترنت – كل هذه السلع الإنسانية شروط ضرورية لنمو وتطور الثقافة التقليدية. فضلاً عن ذلك، توفر شبكة الترابط البيني، التي تنجو باستمرار بالعمق والتوسع، فرصة للتفاعل والتواصل بين الثقافات. لقد كان هذا التفاعل

منشأ نوعين من الحوار بين الثقافات، الأول نظري، والثاني عملي، في النوع الأول المفكرون يجتمعون ويناقشون ليس فقط إمكانية الحوار بين الثقافات، ولكن أيضاً معنى القيم والمعتقدات التي يعيشونها في حياتهم، وفي النوع الثاني، الناس فعلاً يزورون أماكن أخرى ويقابلون أناساً آخرين، ويلاحظون أنماط حياتهم المختلفة. الحركة المتخطية للحدود الإقليمية على مستوى التجارة والسياحة والبحث العلمي والسكن في أماكن أخرى تنمو بسرعة غير اعتيادية. هذان النوعان من الحوار يشكلان قوة حيوية في التساؤل الذاتي والتسامح والتقدم.

ثانياً، لا يمكن للثقافة العالمية أن تزدهر من دون نظام اجتماعي متماسك، والثقافة التقليدية أساس هذا النظام. وهكذا، إذا الثقافة العالمية تهدّم الثقافة التقليدية فإنها تهدم أساس وجودها، لهذا يمكن القول إن الثقافة التقليدية هي الإطار الذي فيه يمكن للشركة متعددة الجنسيات أن توجد وتعزز مصالحها. هي السوق الذي ننشده. قد يذكرني بعض النقاد أنه يمكن لهذا السوق أن يكون أيضاً فرصه للاستغلال الثقافي. هذا الخوف، كما بينت حجج هذه المقالة، غير واقعي، الثقافة التقليدية ليست متأصلة في قلوب وعقول شعبها فحسب، لكنها أيضاً ديناميكية، تميل نحو التفاعل مع ثقافات أخرى واستيعاب العناصر التي تساعد على نموها. هذا الميل هو الشرارة، التي تدفع العالم والفنان والمعلم والمصلح الاجتماعي والفيلسوف، إلى أن يعمل على نشر الخير في حياته وحياة الآخرين. مبدئياً، يمكن للثقافة التقليدية أن تتفاعل مع الثقافة العالمية وتشكل مركباً أعلى يؤدي إلى ثقافة تقليدية أثرى، وإلى ثقافة عالمية أثرى. إمكانية تصور العالم كنظام مكون من فسيفساء ثقافات تتفاعل مع بعضها بعضاً، أكثر عقلانية، وأكثر واقعية من تصور غابة من الثقافات في صراع مدمر مع بعضها بعضاً.



د. فالح عبد الجبار
دكتور في علم الاجتماع السياسي - جامعة لندن



I المقدمة

جرّنا القرن العشرون في مبتداه جراً من عالم الإمبراطورية المقدسة إلى عالم الدولة المركزية الحديثة، الدولة القومية، مفككاً عالم الملل والنحل، عالم الرعايا، عالم الهوية القبلية (أيديولوجيا القرابة) والأديان والطوائف (الجماعة المقدسة) المنقسمة، المتقابلة (أهل عشور وأهل ذمة)، ومرسياً عالم الهويات الجديدة، العابرة، افتراضاً، للأديان والعابرة للمذاهب، والقبائل، مقوضاً فكرة الرعية، لتحل محلها فكرة المواطن المجرد.

ولم نكد نتلمس طريقنا إلى هذا التبدل حتى جرنا القرن العشرون نفسه في منتهاه إلى الكونية، التي تقضم وجود الدولة القومية قضماً.

يتناول هذا المبحث انتقالات المجتمع العربي عموماً من عالم الملل والنحل، من إمبراطوريات الماضي المؤسسة على الهوية الدينية العابرة للقبائل والأقـوام، إلى الدولة الحديثة القائمة على مبدأ القوميات (الأمم)، وانتقالات الثقافة العربية من النظم الثقافية الميثولوجية - الشفاهية والمقدسة - الأبجدية، إلى النظام المعرفي الحديث القائم على المعرفة الوضعية والكلمة المطبوعة، لا لشيء إلا لتبدأ قبل انصرام قرن واحد نقلة جديدة إلى عالم ما بعد الأبجدية، عصر المعلوماتية، ووسائل الاتصال الإلكترونية، والكونية الجديدة.

هذه الفجاءة مدمرة

انضغطت هذه الانتقالات في أقل من قرن قياساً إلى أوروبا (عدة قرون) فباتت النظم المعرفية، المتعاقبة في الزمان، متجاورة في المكان، مولدة توترات وانشطارات وتشظيات متشعبة داخل البنية الاجتماعية - الثقافية، تركتنا في حال من النزاع مع النفس.

هناك عدة حقول من التوتر - النزاع؛ لكن أبرزها هو أزمة تحديد موقع الجماعة الثقافية العربية في الزمان والمكان، أي ما اصطلح عليه بفكرة الهوية: من نحن؟ وبخاصة اشتداد ميول الانغلاق (الخصوصية، الأصالة) في لحظة افتضاض العزلة السرمدية، ليس للكيانات القبلية والطوائف القديمة، بل للكيانات الحديثة المسماة: الدولة القومية.

II ما من مفهوم يكتنفه التعدد في المضمون مثل مفهوم الثقافة، أو (بالتبعية) مفهوم المثقف، فالتخوم أو الحدود التي تسوّر هذا المفهوم مرنة، ومتغيرة إلى حد كبير. ولا نجد هذا التنوع قائماً في تباين الحقول العلمية، التي تتناوله بالدرس (الفلسفة، وعلم الاجتماع، والتاريخ.. إلخ)، بل نجد كثرة وافـرة من التعيينات المتباينة لهذا المفهوم داخل الحقل المعرفي الواحد، كما هو الحال مع السوسيولوجيا. وقد أحصى باحثان سوسيولوجيان أكثر من 160 مفهوماً متبايناً للثقافة[1]. فالثقافة هي البناء المنطقي، السلوك العارف، أو أنها أفكار العقل، أو تجريد للسلوك الإنساني، أو مركّب يضم المعرفة والمعتقدات، والأخلاق والقانون والأعراف وغير ذلك من القدرات، بما في ذلك السلع المنتجة ذات المعنى (القوس والسهم، المحراث، الكتب، المصانع).

ويبدو، بوجه عام، أن ثمة إمكانية لتعيين مفهومين للثقافة، الأول عام، واسع، فكري - مادي، أي يشمل المنتجات الفكرية والوسائط التكنولوجية، والثاني خاص، أضيق، يختص بمنتجات الفكر وحده[2].

وفي هذه النظرة الأخيرة، تعدّ الثقافة نظاماً معرفياً يشتمل على إنتاج المعاني، أو منتجات العقل، يتجسد في نظام رموز وإشارات (كلام، لغة، إشارات، رموز)، لتخزين المعلومات، ونقلها، وهو نظام معرفي يتوخى تحديد موقع الجماعة (مجتمع، أمة) في الزمان والمكان[3].

من نافل القول إن هناك تعيينات أخرى ممكنة، ومقبولة للثقافة، وإن التعريف الوارد أعلاه ليس إلا واحداً من كثرة، يؤكدها بدل أن يلغيها.

ينطوي إنتاج المعاني، أو إبداع منتجات العقل في جماعة، على وجود المنتج المحدد لهذه المعاني ووسائطه من أدوات ومؤسسات، فثمة الساحر، العرّاف، المنجم، في الثقافات البدائية، وثمة اللاهوتي، (المتكلمة) والفقيه، أو القطب والمريد، والشيخ، في الثقافات الأبجدية المقدسة. وثمة الاقتصادي والفيلسوف، والفيزيائي، والمهندس، والكاتب، في ثقافة ما بعد الأبجدية، ثقافة الكلمة المطبوعة والوسائط الإلكترونية.

هناك اتفاق عام في ميدان سوسيولوجيا المعرفة على أن طبيعة التراث المدون، ووجود الكتابة كوسيط أساسي للثقافة، يقرران، إلى حد كبير، طريقة التفكير ويشكلان المهد الأكبر للانتقال إلى الأديان التوحيدية والنظر الفلسفي.

ورغم الازدراء الأوروبي الحالي، الذي تحاط به المدرسة الارتقائية، التي سادت القرن التاسع عشر (evolutionist)، فثمة عصر لم يكن فيه اللاهوتي ولا المثقف الحديث على المسرح قط. ثمة خيط ارتقائي من العرافة إلى علم المستقبل، ومن الأعراف إلى الفقه إلى فلسفة القانون والسياسة، مروراً بالأشكال الوسيطة.

فالثقافة الميثولوجية- الشفاهية، التي سبقت عصر التدوين، احتفظت بكثير من معالمها في بوادي وأرياف العالم، ومنها أرياف وبوادي الرقعة العربية، بحدود ما بقيت هذه المعضيات الاجتماعية محافظة على عزلتها السرمدية، في الصحارى، أو في القرى النائية المتاخمة لها، وإن يكن استمرار العزلة محالاً[4]. فالبداوة في رحلة أفول، والأرياف تفقد عذرية الانغلاق السرمدية السابقة.

والثقافة الميثولوجية - الشفاهية تنتج مفهومها الخاص البسيط لنظام الأشياء، للزمان العابر، وطقوس تقديس الأشياء (الأشجار، الأحجار)، والعرافة، وتنظيم العلائق الاجتماعية (من الرياسة إلى ديات القتلى)، أو عبادة الأولياء، ولها رقصها، ودبكاتها، وقصيدها، ولهذه الثقافة أبطالها: الشعراء، العارفة، السادة (الأشراف)، المحاربون. وتنفصل هذه الثقافة عن الثقافات الأخرى ليس في المكان وحده، بل في وسيط الثقافة: الكلام مقابل النص المدون، ولهذه الثقافة الشفافة أيضاً نظام من التراتب الهرمي، الذي يضع سلماً من التفاضل القيمي، يقف رعاة الإبل على رأسه، ليليه رعاة الأغنام، وليليه الزراع، وليستقر في دركه الأسفل أصحاب المهن اليدوية[5].

الشكل الثاني (أو الثقافة الأبجدية، ثقافة التدوين)، أنتج لنا في العصور الكلاسيكية حقولاً أكثر غنى: الأديان الشاملة أو التوحيدية، الفن والأدب، والفلسفة. هذا التقسيم الثلاثي للثقافة الأبجدية حافظ على نفسه، ووجد صداه حتى عند هيغل، الذي قسم تطور الروح المطلق إلى ثلاث دوائر رئيسة: الفن، الدين، الفلسفة، باعتبارها ثلاث لحظات تطورية[6] من الوجود المحض، إلى الجوهر، وصولاً إلى المفهوم.

ولهذه البنية المركبة أبطالها: الشاعر، الفقيه (أو المتكلم)، والفيلسوف. والتوتر بين هذه الدوائر ينبئ، في جوهره، عن أن بنية المعرفة الأبجدية غير مستقر، متفاعلة ومتصادمة. لعل مآل سقراط في أثينا[7] أو معركة الغزالي - ابن رشد[8] من الأمثلة السرمدية على هذا الاحتدام والتوتر، بين نظام معرفي يقوم على الوحي ونظام معرفي أرضي يقوم على قاعدة العقل البشري، كما أن ظهور الفقيه - الفيلسوف والمتصوف - الفيلسوف أو الفقيه - المتكلم دلالة أكيدة في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية على تفاعل هذه الأنماط المعرفية أيضاً وإمكان تمازجها، وليس فقط تصادمها وتنافيها.

إن أهم معلم يميز التحول الثقافي في هذا العهد هو انقسام الحقل الديني، إلى ثقافة عليا، ثقافة الفقيه والمتكلم، ثقافة النص والاستنباط، وثقافة دنيا ثقافة الطقس الصوفي.

وأخلى التوتر القديم بين الفقيه/ الفيلسوف أو بين الفقيه/ المتكلم مكانه إلى توتر جديد بين الفقيه، والقطب الصوفي، أو شيخ الطريقة.

لقد تحولت الطرق الصوفية خلال ما اصطلح عليه بفترة الانحطاط إلى تنظيم اجتماعي متماسك

يحل في الأحياء الحضرية على أساس المهن، ويحل في البوادي بين ظهراني القبائل (مثال السنوسية في ليبيا). وباختصار، تحولت الطُرق إلى تنظيم اجتماعي ذي وظائف روحية واقتصادية وسياسية وحربية[9].

ويبدو أن الفقه الإسلامي (وليس علم الكلام) أبـدى استجابتين تجاه ظاهرة الطرق الصوفية، كشكل من الديانة الشعبية، أو الثقافة الدنيا (باللغة السوسيولوجية)، نعني تكيف الفقه السني وتصالحه مع الطرق الصوفية وإصرار الفقه الشيعي على المصادمة والإقصاء[10] باستثناء قدرة العرفان الفلسفي على الاستمرار في إيران الصفوية وما بعدها.

III حركة الالتماس مع الغرب لم تكن في البدء لقاء «ثقافياً» بالمعنى الضيق للكلمة، بل تصادم تجاري - عسكري، شمل المعمورة كلها، من حرب الأفيون مع الصين (1832) إلى فتح اليابان عنوة أمام التجارة قبل عصر الميجي (1851) إلى دخول نابليون فالإنجليز مصر، وتمدد فرنسا في أفريقيا. أطلقت حركة التصادم استجابات مركبة، حضارية الطابع، من خركة الميجي اليابانية، إلى التنظيمات العثمانية، وإصلاحات إيران القاجارية، وإصلاحات محمد علي[11].

في هذه المجابهة الحضارية - العسكرية ارتكزت المقاومة على ما أسماه إدوارد سعيد استعادة ثقافة الغرب الإمبراطوري، المتغلغل، المتوسع، وإعادة إنتاجها[12]، وأن البيروقراطي الباشا، والمصلح الديني، هما عماد الحركة الجديدة: الأول تحرك باتجاه إعادة تنظيم الدولة من حيث هي مؤسسات: الجهاز البيروقراطي الممركز الجديد عوض الأشكال اللامركزية من الولاء والتبعية (دفع الجزية والدعاء للسلطان)، والجيوش الدائمة بـدل الجماعات المسلحة، المشتتة (السباهي، الانكشارية)[13].

أما المصلح الديني فكان معنياً بالثقافة: تحديد الذات الحضارية، الآنا والآخر، في زمان المجابهة، بصورة مسعى للعودة إلى دين نقي، مخلصاً من شوائب الطرق الصوفية، ومن عقائد الجبر، العودة إلى دين العقل، المتوائم مع متطلبات التطور (رسالة التوحيد - محمد عبده).

أبطال هذه النقلة الحضارية في القرن التاسع عشر كانوا من بين النخبة التقليدية المتعلمة، وقد اتسعت هذه النخبة بظهور عناصر جديدة، نبتات مؤسسة التعليم الحديثة، العسكرية والتعليمية: الضباط والطلاب[14].

فتح هذا التيار، الضئيل العدد، النخبوي، شديد التعلق بالدولة، حركة إعادة بناء الثقافة الإسلامية - العربية للتواؤم مع متطلبات العصر الصناعي الحديث، الإصلاح الديني، النزعة العقلية - التطورية (تمجيد العلم، إعـلاء شأن المعرفة الوضعية)، النزعة الدستورية، المسوغة بلغة عقلانية المعتزلة ومبدأ الشورى الإسلامي[15]، أو باختصار تحديث الثقافة الإسلامية.

بفعل هذا الاتجاه، فإن الانقسام الحضاري - الثقافي بين عالم الغرب والعالم الشرقي (العربي/ الإسـلامـي)، الـذي كـان حتى تلك الآونـة تضاداً خارجياً، تحول إلى انقسام داخلي اجتماعي - ثقافي. واكتسب هذا الانقسام شكلاً صلباً من مؤسسات وقـوى اجتماعية جـديـدة، وقيم وأنمـاط عيش ولباس: الطربوش بدل العمامة، والبزة الغربية بدل القفطان، والأحياء المفتوحة بدل الحي المغلق، والمواطن المجرد بدل نظام الملل.

ووجد هذا التحول في خدمته: خطوط التلغراف، والسفن البخارية، وسكك الحديد، والكلمة المطبوعة، التي تهيئ لنشوء أشكال جديدة، واسعة

الانتشار من إنتاج الثقافة ونشرها: الصحافة، وأنماط جديدة من الوعي الأدبي: الرواية[16].

IV لم تمر هذه التحولات من دون احتدامات عنيفة: التمرد على استبدال العمامة بالطربوش (المغربي)، أو حتى نزع الطربوش، أو الاحتجاج على رواج القهوة، أو الاعتراض على دخول السروال الغربي (تمرد الانكشارية في اسطنبول على اللباس الجديد بالتضافر مع الحرفيين التقليديين: خياطي اللباس القديم)، أو الاحتجاج على دخول الإذاعة، وبالذات بث تلاوات من القرآن الكريم على موجات الأثير[17]. لعل خير ما يصور الانشطار الثقافي هو المصير الذي حاق بمؤسسة العهد الزراعي المتشظي: الجامع - المدرسة، أي المدرسة الدينية.

كانت المدرسة الدينية (الأزهر، الزيتونة، جامعة النجف، مدارس قم الدينية.. إلخ) تقف في المركز من إنتاج المعرفة، التي تحدد نظام الكون، وموقع ومعنى الجماعة فيه، وتحدد قواعد العبادات والمعاملات وتنتج الشرعية السياسية، مغلقة في مذاهب ضيقة (حنبلي، مالكي، شافعي، أو اثني عشري)، لكن المدرسة الدينية كانت تقف أيضاً في المركز من تقسيم العمل الاجتماعي في ذلك العهد: إنتاج القضاة، المفتين، الفقهاء، أهل الحسبة (في الأسواق)، المتولين (لشؤون الأوقاف)، والكتبة[18].

أدت ازدواجية التعليم، كمجال لإنتاج الثقافة ونقلها، إلى نتائج ثقافية، واجتماعية، وسياسية مدوية: كسر احتكار رجل الدين للمعرفة الأبجدية، وشطر المعرفة إلى حقل مقدس وحقل دنيوي. وبرز الأفندي رمزاً لطبقة المتعلمين العلمانيين الجدد، كمصدر للمعرفة ولقوة العمل الماهرة الجديدة في الدولة المركزية التحديثية: الإداري، المحاسب، المهندس، الضابط، مقابل الشيخ (أو رجل الدين). وذوت طبقة المثقفين السابقة، عددياً بشكل سريع. فعشية الحرب العالمية الأولى، على سبيل المثال، بلغ عدد طلبة المدارس الدينية في العراق قرابة 16 ألفاً، فيما لم يزد عدد طلاب المدارس الجديدة على 1200 على كل المستويات. بعد نصف قرن من ذلك، تقلص عدد طلاب المدارس الدينية إلى 1954 طالباً، منهم 326 عراقياً، فيما زاد عدد طلاب المدارس الحديثة على مئات الآلاف[19].

لم يقترن تدهور المدرسة بنشوء تقسيم العمل الاجتماعي الجديد وحده، بل بتكوين الدولة القومية الحديثة. ونظام التعليم العلماني الحديث يرتبط ارتباطاً مباشراً بعملية التكوين هذه، وهو أحد الشروط الأساسية للتعبير عن شتى مظاهر الانتماء القومي (اللغة - العربية بدل التركية، التاريخ، الثقافة). بالمقابل، تمثل المدرسة الدينية مجالاً ثقافياً إما فوق قومي، أو دون قومي، أو لربما الإثنين معاً.

V في المفتتح، أشرنا إلى أن من بين غايات الثقافة ووظائفها تحديد طبيعة الجماعة، وموقعها في الزمان والمكان.

في الثقافات ما قبل الحديثة كان هذا التعيين للذات مزيجاً من الفكرة والرموز المرئية. وعلى سبيل المثال، فإن القبائل البدائية، التي تعيش مرحلة الثقافة الشفاهية الدنيا، تتمسك بالطوطم بمنزلة علامة فارقة واسم مميز لها. وطوطم القبيلة، بمعنى أساسي، هو اسمها، تعيينها الذاتي، كما استنتج دوركهايم من دراسته لأشكال الوعي الديني الأولية[20].

وفي المدينة القروسطية، في منطقتنا، ظلت الجماعات الإثنية، والدينية، والمذهبية، التي تتمايز

في اللسان، الطقوس تعبّر عن التمايز في طراز الملبس، بل إن هذا التمايز امتدّ إلى المهن أيضاً بمقدار ما كان اللباس دالّة على التخصص مطلوبة: العمامة، الطربوش، العقال، السروال، العباءة.

وبنظرة واحدة، يتميز الرائي المسيحي من اليهودي، والمسلم بمختلف المذاهب، ورجل الدين من شاهبندر التجار، والصائغ من المتولي، والكاليدار (حامل مفاتيح الأضرحة المقدسة) من آية الله (الفقيه)، والحضري من الريفي.

التمايز الثقافي على هذا كان قائماً في الفكرة، واللسان (اللغة أو اللهجة)، وفي لباس الرأس (على الأقل). بعد سقوط العثمانيين ومجيء فيصل إلى العراق، مثلاً، استبدل علية القوم في الحكم الطربوش التركي بالسدارة، التي اعتمرها فيصل، وهي بالأصل غطاء رأس أفغاني المنشأ. وعرفت هذه السدارة باسم «الفيصلية»، وكان حضورها رمزاً لعهد تاريخي جديد. إنه عالم مرئي بالكامل، ستختفي تمايزاته تدريجياً بقدوم اللباس الأوروبي الموحد، اللاغي للفروقات الظاهرة. وأثار ذلك احتجاجات البعض من أنهم لم يعودوا يتبينون اليهودي من المسيحي، والمسلمين باختلاف مذاهبهم، والجنوبي الريفي، عموماً، من ابن المدينة.

اختفاء الرموز الظاهرة للتمايز، ترافق مع تحطيم عزلة الطوائف والجماعات المغلقة في المدن الحديثة، أي مع زوال التمايز المكاني للجماعات الثقافية المتنافرة التي ستتكون منها الأمة[21].

إن زوال هذه المعالم البرّانية يحفز التعبير عن التماثل بلغة الثقافة المجردة أو ابتكار رموز جديدة، موجهة للأنا كعامل توحيد، وللآخر كعامل تضاد.

منظومة المعاني الجديدة هذه هي النزعة القومية أو الوطنية إن شئتم **(nationalism)**[22].

ولهاتين المفردتين رواج متوازٍ يبيح لهما حق البقاء والتعايش، فالاثنتان تنطويان على معنى الولاء والانتماء والتماهي مع جماعة أكبر من الجماعة الدينية، أو الطائفة، أو القبيلة، لكن الولاء مسند في المفهوم الأول إلى الجماعة (القوم)، وفي المفهوم الثاني إلى الأرض، الوعاء المادي الحاضن للجماعة. لعل هذا الانقسام المفهومي تصادفي محض، لكنه لافت للانتباه، في حدود واحدة من مشكلات نشوء الأمم: التطابق بين الحدود الثقافية والحدود السياسية، (أو الجماعة والرقعة الجغرافية)[23].

هذه المطابقة الجديدة تقوم بوظيفة مركبة: الإدراج والإقصاء، تعيين الجماعة وتعيين الآخر.

يبدو الانتقال من الولاء إلى الإمبراطوريات السلالية - الدينية الكبرى، إلى الدولة القومية الحديثة وعراً متعدد المسارب.

تقوم الدولة، ذاتها مقام الحامل لعملية الانتقال وتوليد المعاني الملازم لهذه العملية.

ابتداءً تستبدل الدول السلالية أسماءها، فالدول القديمة تستمد شرعيتها من السلالات الحاكمة (المقدسة أو ذات النسب النبيل): الأمويون (قريش)، العباسيون (قريش)، آل عثمان (حصلوا على التفويض بتنازل آخر خلفاء بني العباس - زعماً)، الصفويون (أشراف متحدرون من آل علي)، القاجار (سادة متحدرون من الصوفيين)، أما الدول الحديثة فتستمد تعيينها من الإثنية، أو من التسميات التاريخية - الثقافية: تركيا، العراق، مصر، إيران، سوريا، لم تعد الدولة تنتمي إلى السلالة الحاكمة، بل باتت السلالة الحاكمة تنتمي إلى الدولة. كمال أتاتورك، مثلاً، يستمد اسمه من بناء الأمة التركية، ويكتسب سحره الخاص (كاريزما) من هذا الانتماء[24].

انقلاب الحامل والمحمول هذا يشي، في جانبه الثقافي، بتحول إبستمولوجي (معرفي) من فكرة الجماعة المقدسة ذات الزمن المهدوي المغلق، إلى الجماعة الإثنية ذات الزمن اللانهائي.

الفيزياء (ومعها العلوم الطبيعية) ابتدعت مفهوم الزمن الجديد، أما الرواية والصحيفة فأرسته في المخيلة الجمعية. خير من حلّل هذه الظاهرة، الإنثروبولوجي بندكت أندرسون[25].

بالمقابل، يقوم التصور الحديث على أن «الزمن متماثل، فارغ، ممتد» لا نهائي. «أما التزامن»، فإنه قاطع للزمن، ولا يتميز بأنه قديم يتحقق، بل هو تصادف زمني يقاس بالساعة والتقويم[26].

«إن فكرة الكائن العضوي السوسيولوجي، الذي يتحرك تقويمياً عبر الزمن المتماثل، الفارغ، هي النظير المطابق لفكرة الأمة، التي تبدو بمنزلة جماعة صلدة تتحرك باطراد عبر التاريخ، صعوداً أو هبوطاً»[27].

VI إن التخيل القومي هو الأداة الرئيسة في التعيين الفكري للهوية في عالم اليوم:

تناولنا في الفقرة السابقة كيف تقوم الدولة بإلغاء الانتماء المقدس والزمن المهدوي، بمجرد تغيير اسمها، وكيف أن الصحافة والرواية تعضدان، بالتضافر مع عوامل أخرى، انتشار فكرة الزمن الحديث.

لكن الدولة تقوم بوظيفة أخرى، ثقافية أيضاً في الجوهر: وهي خلق الوسيط الثقافي الموحد، أو الخالق للتجانس، وابتداع ثقافة قومية (أو وطنية) عليا، شاملة، تندرج فيها شتى العناصر غير المتجانسة.

تغدو الدولة الأداة التاريخية بكلمات جيلنر«لخلق ثقافة عليا، موحدة، متماثلة ومصانة مركزياً، تعم كل السكان»[28]، وهذه الدائرة «الثقافية المعينة تعييناً واضحاً، والمسندة تعليمياً، والموحدة النوع، هي الوحدة التي ينتمي إليها الناس طوعاً أو بحميّة بالغة». وعليه، تبدو الثقافة بمنزلة «المستودع الطبيعي للشرعية السياسية». وتغدو النزعة القومية رديفاً لـ «النشر المعمم للغة بتوسط المدرسة»، وتعني «الفرض العام للثقافة العليا على المجتمع، حيث كانت الثقافات الدنيا تسيطر على حيوات الأغلبية من السكان»[29]، بيد أن معمار الثقافة العليا المتجانسة يستمد نسقه من الإرث الثقافي السابق، ومن تحويله اعتباطياً وانتقائياً. وتقوم كل نزعة قومية على تخيل ثقافي للماضي، نراه جلياً في الاتجاهات النظرية أو في الحركات الفكرية.

VII أنماط التخيل الثقافي للهوية القومية:

أنتجت الحقول الثقافية المتمايزة ثلاثة أنماط من التخيل الثقافي للهوية القومية: التخيل الميثولوجي - الإسلامي، التخيل الأيديولوجي - الثقافي والتخيل الوضعي - التاريخي.

يقيم التخيل الأول هوية الانتماء الحضاري على الدين (الإسلام) أساساً للحدود الثقافية، والأمة الإسلامية إطاراً للحدود السياسية، أما التخيل الثاني فيبني هوية الانتماء على الإثنية (اللغة، الثقافة العربية) جاعلاً إياها حاملاً، والدين محمولاً بالضرورة، محدداً لحظة الافتراق بين الأمة، القائمة من الأزل، والدول القومية غير المتحققة. بموازاة ذلك، دفع الشكل الوضعي/ التاريخي التخيل ذاته إلى أقصى مدياته التاريخية، ناقلاً الوشائج إلى التاريخ ما قبل الإسلامي، إلى عهد الفراعنة (مصر)، أو الفينيقيين (لبنان)، أو إمبراطورية سيروس (إيران).

التمثلات القومية تشتغل، لا محالة، على التاريخ، فذلك هو حقل مسوغاتها واستمراريتها. وتجارب هذه التمثلات تقدم لنا نوعاً فريداً، متضارباً، متنافراً إلى أبعد حد. مع هذا، ثمة مرتكز عام: الإقرار بوجود إثنية، لها واقع التميز الذاتي، لكن الإثنية نفسها تتميز إما على أساس اللغة أو الدين أو العرق. ويعطينا العالم المعاصر أنموذجين متطرفين إلى أقصى حد. هناك اليابان، التي يتميز شعبها بوحدة الدوائر الثلاث المحددة للإثنية، أي الدين (الشنتو) واللغة والعرق. وهناك الهند والولايات المتحدة، التي لا يتناغم فيهما أي عنصر من هذه العناصر الثلاثة[30].

وتضطر التمثلات القومية إلى البحث عن عنصر تمييز بأي ثمن، حتى لو كان خارجياً على ثقافتها.

لا مراء في أن هناك ثلاثة أشكال للنزعة القومية، الشكل الإثني (العروبي)، الشكل الديني (الإسلامي) والشكل التاريخي - الإقليمي (الفينيقي، الفرعوني).

تنطوي هذه الأشكال الثلاثة على قراءات متباينة للتاريخ أو، قل بناءات مختلفة للتاريخ: بناء ميثولوجي، يجرد التاريخ من تاريخيته، ويربطه بزمن دائري مغلق، يعيد إنتاج الجاهلية والإسلام في تناوب أبدي. إنه الزمن، الذي وصفه العروي بأنه «الماضي والحاضر»، أو الذي وصفه أندرسون بـ«الماضي والمستقبل المتزامنين في الحاضر». هذا البناء الميثولوجي يختص بالشكل الإسلامي للأمة. إن أمثولته paradigm هو مجتمع المدينة لا الواقعي، بل المتخيل، المصفى من سماته الفعلية[31].

أما الشكل الأيديولوجي، العروبي، فيعيد تركيب التاريخ بمعايير ومحددات (وعي الذات الإثنية) معاصرة يلصقها بالماضي لصقاً، فيعيد تركيب التاريخ أيديولوجياً مثلما يعيد ذاك تركيبه ميثولوجياً.

ويتفق التياران على عنصر الخصوصية، الدينية هناك، والإثنية هنا، الخصوصية بمعنى التفرد، والجوهر الثابت، الأزلي للجماعة كثقافة.

مقابل هذين، يحاول التيار التاريخي إيجاد استمرارية لا تاريخية في التاريخ، استمرارية توصل الحاضر بالماضي دون انقطاعات أو تحولات.

في هذه المساعي لإلغاء الزمن، أو تدويره، ثمة الفزع من خواء اللا تعريف، والتوق للخروج من أسره. إنه الأنا المجروحة، الباغضة لتلكؤها، والباحثة عن تعيين للذات وإن يكن سلبياً: نحن لسنا هم!

VIII

لقد ثمت سبل عدة للنظر إلى الثقافة. النظرة الارتقائية التاريخية evolutionist، التي ترى أن الثقافة البشرية، أو التاريخ البشري، واحد، سوى أنه يمر بمراحل متدرجة، وأن تباين ثقافات شعوب المعمورة إن هو إلا درجات في سلم التطور الارتقائي. بهذا المعنى احتفل روسو بثقافة الإنسان البدائي النبيل باعتباره «طفولة» البشرية.

هذه النظرة لا ترى وجود أي تمايز جوهري في الثقافة، فالتمايز زمني، وهو في سبيله إلى الالتغاء.

هناك النظرة الجوهرية essentialist، التي ترصد في كل حضارة أو ثقافة جوهراً ثابتاً يقرر خصائصها، ويسمها بميسم ثابت من الأزل وإلى الأزل. لا لقاء بين الثقافات، ولا عناصر تقارب، إنها عوالم مغلقة، صماء. ماكس فيبر، هو أحد أبرز منظري هذا الاتجاه في القرن العشرين، مثلما أن شبنجلر هو المكمل لهذه النظرة، أو موصلها إلى أقصى درجات السخف المنطقي. الحضارة عنده رمز، يخترق كل مناحي النشاط الفكري والعملي. الحضارة عنده دائرة مغلقة تتمحور حول رمزها، وتولد فتمر بمرحلة طفولة ورجولة وشيخوخة

ففناء. طفولة الحضارة هي الثقافة، وشيخوخة الثقافة هي الحضارة، المرادفة للموت[32].

بإزاء النظرة الارتقائية - التاريخية والنزعة الجوهرية المغلقة، هناك مزيج ثالث، لعله الأقرب لواقع الحال، يرى في الثقافة بنية ذات خصوصية في جانب، وذات عمومية في جانب.

والثقافة كنظام معرفي تتضمن ممكنات شديدة الانغلاق، وممكنات معينة للانتفاح.

فكل نظام معرفي، كما نعلم، ينمو ويتطور في إطار نظام لغوي خاص، وثقافة محلية خاصة وتنتج هذه الثقافة مقولاتها لتنظيم العالم انطلاقاً من أشكال التنظيم الاجتماعي نفسه. وهي بهذا المعنى فردية، متميزة، أصيلة. من ناحية ثانية، تنفتح هذه المعرفة على نظام الأشياء، سواء في الفكر، أو المجتمع، أو الطبيعة، في تفاعل كوني شامل. هذان الجانبان يفسحان المجال لوحدة العقل البشري في جهة، وتناقضه وانغلاقه، في جهة.

النزعة الجوهرية الثقافية في منطقتنا، سواء في شكلها القومي الديني أم شكلها القومي الإثني، تعيد إنتاج النزعة الجوهرية وتبني لنفسها سجنها الخاص.

ويبدو أن العصر التكنولوجي الجديد ينزع بالتدريج إلى إضعاف رقعة الشطر المحلي، وزيادة رقعة العناصر الشاملة في الثقافات. واقعياً، تتسع التفاعلات الحضارية، غير أن هذه تثير، في الوقت عينه، هلعاً يمعن في نزعة الأصالة والخصوصية.

باختصار، لا نزال ندور، على مستوى أشد، في إشكالية الأصالة والمعاصرة، الأنا والآخر، على غرار ما كنا عليه مطلع هذا القرن.

من عوامل هذا الاحتدام موقعنا المحدود، بل شبه الهامشي عالمياً في إنتاج المعرفة وتقنياتها.

عنف الانتقال من القومي إلى الكوني

دشن القرن العشرون تاريخه بإعلاء شأن الدولة القومية إلى مصاف الضرورة، فزج بنا في حركتها. في آخر هذا القرن نفسه ، بدأ خطاب العولمة globalism (أو «مذهب العولمة» إن شئتم)، يعظ بقرب زوال الدولة القومية بوصفها شكلاً بالياً، ضيقاً لتنظيم الجماعات وإدارة شؤونها، فوجدنا أنفسنا في مأزق التكيف حتى قبل أن نستكمل الانتقال الأول.

لتوضيح ذلك حسبنا الالتفات إلى دور الدول في النظام العالمي. لقد أطلق عصر الرأسمالية الصناعية، بما فيه من اختلالات اجتماعية وعالمية، ثلاث استجابات متباينة: الفردية، الجماعية، الدولية، تمجيد الفرد، تمجيد الجماعة، تمجيد الدولة. وتمثلت هذه المظاهر الثلاثة للمجتمع الصناعي الرأسمالي في ثلاثة تيارات أيديولوجية هي الليبرالية، الاشتراكية، الفاشية.

خلال عملية انحلال المجتمع الصناعي إلى المكونات الثلاثة (الفردية، الجماعية، الدولية)، ثم اشتباك هذه المكونات التي تحولت إلى نظم عالمية فرعية sub - systems محتربة، كانت الوحدة الأساسية للنظام العالمي، أي الدولة القومية، تتعرض لخطر داهم، واقعي أو متخيل.

كان النظام العالمي يولد الاختلال تلو الآخر، وكان توازنه القلق يدفع باتجاهين متضادين، الانزواء والحمائية (كما في فترة ما بين الحربين 1917 - 1940)، أو المزيد من العالمية، كما هو الحال بعد الحرب العالمية الثانية.

كانت الدولة القومية تدفع النظام العالمي، مثلما كان النظام العالمي يدفع الدولة القومية إلى المزيد والمزيد من المؤسسات فوق القومية، على كل الصعد: المؤسسات العسكرية فوق القومية (الأطلسي، وارسو..

إلخ)، والمؤسسات السياسية فوق القومية (عصبة الأمم المتحدة، مؤتمر عدم الانحياز، قمة الدول الإسلامية، قمة السبعة الكبار)، أو المؤسسات الحقوقية فوق القومية (محكمة العدل الدولية، محكمة العدل الأوروبية)، أو المنظمات الاقتصادية فوق القومية (السوق الأوروبية).

هذا التفاعل بين النظام العالمي والدولي القومي كان يعمل بمنطق هوبزي-كانطي، أي المنطق القائل إن منطق «الطبيعة»، حسب كانط، ينمي العالمية، أو المنطق القائل إن حرب الجميع ضد الجميع، يؤجج منطقاً مضاداً منطق السلم، وأن منطق الانقسام المحترب يذكي منطق الوحدة البشرية المسالمة.

ليس هذا المنطق بطبيعة الحال مجرداً، أو فكرة غائبة مسبقة، بل ثمرة أنماط الاتصال بين البشر وتفاعل ما صنعوه من نظم منجبة للاضطراب والخطر، مثلما هي منجبة لثمار الحضارة النافعة.

اشتد منطق العالمية، كما نرى، بتطور السوق العالمي، وانفتاح المبادلات، والتجارة الدولية وأسواق المال على مصراعيها، مثلما اشتد بمنطق تنامي الاحتراب ومخاطر الدمار الشامل. نظم الاتصال الحديثة أعطت زخماً هائلاً لهذا الدفق، إذ حلت الطائرات والسيارات، ثم التلفزيون والهاتف، والأقمار الصناعية، محل سلاحف السفن البخارية والتلغراف، لتقلص رقعة العالم وتحوله إلى حقل مكتظ، منضغط compressed، كما يقول روبرنسون. وجاء ابتداع نظم العسكرة الحديثة ليجهز على الطابع الموضعي للحروب ويحولها إلى حروب كونية في عصر القنبلة النووية والصواريخ عابرة القارات.

كانت نظم الاتصال وما يقترن بها من عمليات تخترق المجتمعات كلها، وتضيق بالحدود الاجتماعية المرسومة على الخرائط والفاصلة بين شتى الجماعات الثقافية. وما كان لبثّ الأقمار الصناعية، وهو يلّف الكرة الأرضية، ليعي أن المسافة التي يطويها مؤلفة، مثلاً، من قارات أو دول، أو أنها تشتمل على حدود بلد شاسع أو دزينة بلدان صغيرة.

هذا الزخم هو الذي هيأ للانتقال من لحظة العالمية (أو الدولية international)، كنظام للعلائق بين دول قومية، إلى لحظة الكونية (أو العولمة globalization) الفالت من أسر هذه الحدود.

لقد تبلور مفهوم العولمة (أو الكونية) لتوصيف وتعيين تخوم أو حدود الظاهرات الفالتة من سيطرة الوحدة الكلاسيكية، الدولة القومية، إما بسبب طابعها التكنولوجي المحض (نظم الاتصال) أو بسبب تعذر انغلاقها في حدود قومية (أسواق المال والمبادلات).

هذا التطور قضم، دون أدنى ريب، سيادة الدولة (طوعاً أو كرهاً) بالمعنى المعروف في جل القرن العشرين، وتضاءلت الأهمية المركزية للدولة بانتهاء الحرب الباردة.

إذا كانت العولمة تفترض انطلاق قوى السوق، وانفصالها عن البنى السياسية الموضعية، وتحول هذه الأخيرة إلى أداة وسيطة، عاجزة عن التحكم، فإن مسار العولمة يفرض سمات بنيوية جديدة على أكثر من صعيد. ويمكن لنا إيراد عدد من هذه الخصائص كما تتجلى في علاقتها بالدولة:

مشكلة الحكم والتحكم

ينبئ خروج قوى السوق عن مجال سيطرة الدولة، واقترابه، أو سعيه للاقتراب من وضع ذاتي التنظيم، عن تزايد سطوة النخب التكنوقراطية وجموحها. وتنشأ مفارقة مستحكمة: فالنخب السياسية المفوضة، والمخولة، على أساس الانتخاب، لن يعود بوسعها أن تتحكم بسير العمليات المعولمة (الكونية)، في حين

أن النخب التكنوقراطية/ الاقتصادية، غير المنتخبة، تتحكم بهذا السير. هذا التضاد يطرح على بساط المساءلة قيمة ومعنى قواعد الديموقراطية من حيث حرية الاختيار، والقرار، والمساءلة، والضغط والتغيير في إطار النظام السياسي - الحقوقي الراهن. أي يطرح مشكلة مَنْ يحكم؟ سلطة سياسية منتخبة لا تقرر، أم سلطة اقتصادية غير منتخبة تحسم وتقرر؟ كيف السبيل إلى الخروج من هذا التضاد؟

اخترنا موضوعه التحكم، لأنها، برأينا، ذات ثقل مركزي، ينشب حولها صراع ضار بين دعـوات إلى حكومة عالمية (مبادرة ستوكهولم)، أو الدعوة إلى مجتمع مدني عالمي، يقيد قوى السوق، أو التبشير الليبرالي الجديد بقرب زوال الدولة، والوصول إلى المجتمع التجاري الخالص كما أراده كلاسيكيو الليبرالية (آدم سميث) مجتمعاً ينتظم ذاتياً على أحسن وجه، ولا يعكره (وفق هذه الرؤية) سوى تدخل الدولة.

هذه الدعوات لم تتبلور بعد في حركات اجتماعية متمايزة، إلا أنها تشير إلى أن موضوع التحكم هو ميدان صراع مكشوف قد يتخذ أشكالاً متباينة في المستقبل. إن النظريات المتعلقة بالدولة ومستقبلها لا تزال بالغة التطرف: القول بزوال الدولة من هنا، أو القول إن الدولة لا تزال على حالها بلا مساس، أو أنها لن تُمس. هذان القولان، على تناقضهما، وجهان لعملة واحدة، فالدولة لم تبق بلا مساس، ذلك أنها فقدت الكثير من وظائفها، كناظم وضابط اقتصادي (أو حتى مالك)، كما تقلصت أهمية وظائفها العسكرية إثر انتهاء الحرب الباردة. لكنها لا تزال، وستظل إلى أمد غير منظور، تقوم بوظائف وسيطة ومركزية غير قليلة الشأن. وأن هناك مساراً تاريخياً مديداً ينبغي أن يُقطع قبل أن نصل إلى تحول جذري يؤذن بتحول الدولة، على درجات ومراحل، إلى سلطة محلية، متناقصة الأهمية. غير أن كل درجة انتقالية ستذكي إوار نفور تصادمات حول أشكال التحكم الجديدة في العالم.

المواطنة والقومية

الخاصية الثانية، إن الدولة القومية تشهد انفصال المواطنة عن الانتماء القومي، فالعولمة، بحكم منطقها، أفضت على مدى القرن العشرين كله إلى حركة هائلة للسكان غيّرت وجه المجتمعات المتقدمة، وأضفت عليها طابع بنية متعددة الثقافات. إن نظرة سريعة إلى مدن أوروبا الغربية وأمريكا، مهما كانت سطحية، تنبئ عن صلابة هذا التعدد الثقافي، وتثلّم واقع وفكرة الدولة القومية بوصفها رقعة لجماعة ثقافية متجانسة، صوانية.

هذا الحال أفضى إلى انفصال المواطنة كحق مكتسب (بالإقامة والعمل) عن الانتماء الثقافي الإثني كحق موروث؛ وهو ينطوي على نزاع، من شأنه أن يعمّ العالم، بين البنية الثقافية المتجانسة، الموحدة، والبنية متعددة الثقافات.

تغير النزعة القومية

أنجبت العولمة خاصية ثالثة تتصل بالدولة القومية، وتتمثل في تحول بنية ووجهة النزعة القومية nationalism، وبخاصة في أوروبـا، التي تفتك بها أو تغذيها نزعات متضاربة، نزعات انفتاح تنظر إلى القومية كشيء ينتمي إلى الماضي، أو ميول انغلاق قومي محافظ، أو (ويا للمفارقة) يساري، أو حتى ديني أصولي (مسيحي - أوروبي أو إسلامي).

وتتميز النزعة القومية في أوروبا (ولربما خارجها) بأنها اكتسبت طابع رُهاب الأجانب xenophobia، سواء تعلق ذلك بكره المهاجر من العالم الثالث،

أم ببغض الأوروبي للأوروبي الآخر الفاتك بالسيادة المحلية (كما تراه مارغريت تاتشر البريطانية أو لوبان الفرنسي).

وعلى الرغم من أن هذا التطور أضعف الأشكال السابقة (الضم أو الانفصال) من النزعة القومية السياسية، إلا أنه لم يقض عليها تماماً، بل أيقظ جمراتها الباقية، حيث لم تسنح لها الفرصة لكي تحقق ذاتها. نعني بذلك انطلاق موجة (أخيرة) من النزعة القومية: دول البلطيق، ودول الاتحاد السوفييتي السابق، وتفكك يوغسلافيا لمكوناتها الإثنية، وبروز النزعات الاسكلتندية والويلزية (بريطانيا).

يعيد بعض هذه التجارب اليوم، أمام ناظرينا، ما فعلته قوميات أول القرن، محتربة على تعيين تخومها الثقافية/ السياسية (أرمينيا إزاء أذربيجان، البوسنة والهرسك إزاء صربيا، ألبانيا إزاء صربيا، أيرلندا إزاء إنجلترا) في مساع للضم أو الانفصال، إلى التعبير عن الذات بصيغ أكثر توازناً (أيرلندا الشمالية).

المجال السياسي القومي - تحول الهويات

أدى التطور العاصف، الذي قاد إلى بداية العولمة، إلى تغيير بنية المجتمع الصناعي الرأسمالي: النمو الهائل لقطاع الخدمات، نمو صناعة الثقافة، الاضمحلال النسبي للطبقة العاملة، الاتساع الهائل للفئات الوسطى.

هذه التحولات أدت إلى خفوت الفوارق بين الاشتراكية الديموقراطية والليبرالية، وتضاؤل الهامش النقدي لليسار الماركسي. ولا ريب في أن سقوط «الاشتراكية القائمة» ونهاية الحرب الباردة، من جانب، وضمور قوى النقابات، من جانب آخر، أنشأ تحولاً في نمط الحركات الاجتماعية. فالحركات القائمة على هويات حركية، كالحركات الشيوعية أو الاشتراكية الديموقراطية أو الفاشية، انحسرت وتنحسر بشكل مطرد، وبالمقابل، أدى التكيف المتبادل (في إطار أوروبا) لكل الحركات إلى تطعيم النزعات الجماعية بالفردية الليبرالية، وتطعيم الليبرالية بالنزعات الجماعية (دولة الرفاه)، موصلاً هذه التيارات إلى ما يشبه التقارب الوسطي الذي يتوقع له بعض المنظرين أن يلغي الانفصال الأيديولوجي الصارم، الذي وسم العقود السابقات (شانتال موف، أنطوني جيدنز، مثلاً).

أدى ذلك إلى التحول من الهويات السياسية الكلية (الطبقة، الأمة) إلى هويات سياسية تتمحور حول القضايا: البيئة، النسوية، الحريات المدنية، التعليم، الجريمة، الفقر، حقوق الإنسان، الأسرة.. إلخ.

ومما له دلالته أن نلاحظ التناقص المطرد في عضوية النقابات والأحزاب الكبرى، مقابل نمو هائل في عدد وعضوية المنظمات غير الحكومية. ففي العام 1909، مثلاً، كان عدد هذه المنظمات لا يزيد على 176، أما في العام 1993 فكان عددها يربو على 30 ألفاً، بل إن بعض هذه المنظمات أخذ يخرج عن الإطار القومي بفضل وسائل الاتصال الإلكترونية وانتشار مفاهيم شاملة، مشتركة (حقوق الإنسان، البيئة، الجوع، الإبادة.. إلخ).

العلاقات الدولية

الخاصية الخامسة، التي يمكن تلمسها، تتعلق بتغير بنية العلائق بين الدول في إطار النظام العالمي.

لقد كان النظام العالمي الكلاسيكي مسنداً، دوماً، بدولة محورية أو مجموعة دول محورية تتفاوت أدوارها تبعاً لتباين الطاقات الاقتصادية والعسكرية المتغيرة.

كان القرن التاسع عشر، قرن هيمنة بريطانيا، والقرن العشرون (جله على وجه التقريب) قرن هيمنة الولايات المتحدة، لكن توزيع القوى الاقتصادية/ التكنولوجية والعسكرية، في اضطرابه وتذبذبه المتواصل، أدى إلى نشوء قطبية ثنائية (الحرب الباردة)، ثم تفكك هذه القطبية، وزوال العوالم الثلاثة، دون أن يتفتح بعد على صيغة جديدة مستقرة، رغم الانفراد الأمريكي الراهن، الذي يبدو، وفق تقديرات كثيرة، انتقالياً. هناك قراءات مستقبلية ترى إمكان صعود أوروبا مجدداً، أو نشوء عالم متعدد الأقطاب لا أحادية، خصوصاً في حال نمو الصين وتعافي روسيا مجدداً، وتقدم ألمانيا واليابان إلى مواقع جديدة. إن العولمة قد قوضت النظام السياسي العسكري السابق، وتدفع باتجاه آخر، رغم أن معالم الوضع الجديد لم تتبلور بعد.

النظام الثقافي العالمي

الخاصية السادسة، في ظل انطلاقة العولمة، احتدام التوتر الثقافي على نطاق كـوني، فثورة الاتصالات والمعلومات تفتح صندوق باندورا، كما يقال، الضاج بكل أنواع الثقافات.

تتباين الثقافة من حيث أطرها التنظيمية إلى ثلاثة مستويات: قومي، ما دون قومي، وما فوق قومي.

ويبدو أن نظم الاتصال والوعي المكثف بتنوع العالم، وحق مختلف المكونات الثقافية لأي إطار، في التعبير عن الذات، دفع كل الجماعات المحتشدة في الأطر السياسية للدولة القومية إلى الاندفاع إلى المسرح.

معروف أن الثقافات القومية نمت على أشلاء انحلال الثقافات الصغيرة المميزة للمجتمعات الزراعية قبل القومية، واتخذ هذا الانحلال، في حالات شتى، شكل فرض ثقافة عليا قسرية، تبسط نظاماً معرفياً يعتمد لغة موحدة، ونظام إنتاج وتوزيع الثقافة.

ومثلما أن الثقافة القومية حطمت عزلة الجماعات الصغيرة المغلقة، ودمجتها، فإن العولمة تحطم بدورها عزلة الدولة القومية في اتجاهين: اتجاه الانفتاح على رموز ثقافة كونية، واتجاه تشظي الوحدة الصوانية للثقافة القومية.

وإذا تذكرنا أن هناك ما ينوف على ثمانية آلاف مجموعة لغوية/ ثقافية في العالم، فلنا أن نتخيل مدى طابع هذا التشظي.

يذكي هذا الوضع نزعات قومية ثقافية، مثلما أذكى الغزو الكولونيالي السافر نزعة قومية سياسية (الاستقلال) والغزو الاقتصادي نزعة قومية اقتصادية (حمائية، تأميم).

إن التضاد الثقافي القومي ليس بالظاهرة الجديدة طبعاً، فهو من نتاجات القرن التاسع عشر، ونجده محتدماً تقريباً في سائر الدوائر القومية (دول) على شكل صراع بين تياري الأصالة والحداثة، في صورة أصالة سلافية روسية، أو أصالة يابانية، أو أصالة عربية، بإزاء التغريب الأوروبي.

الجديد في احتدام النزعة الثقافية القومية أنها تجري في إطار جديد لم يعد بالوسع التقوقع أو الانسحاب فيه، أمام نظم الاتصال الإلكترونية التي تلج كل زوايا المعمورة.

يتميز بعض هذه النزعات باحتجاج دفاعي (الأصولية الإسلامية والمسيحية هي إحدى صوره) يفتقر إلى أي وضوح، أو رؤية مستقبلية، ويمثل، بالتالي صرخة الخاسرين.

هل يمكن أن تتشكل ثقافة شاملة، كونية؟ وهل تستطيع الثقافات الإقليمية (الأوروبية، الأمريكية اللاتينية، الآسيوية، العربية) أن تخدم بمنزلة وسيط انتقالي نحو توليد حقل ثقافي مشترك، أعـم، كما يعتقد سميث، منظرّ القومية المعروف؟

البحث عن مخرج:

قدمت لنا تجارب اجتماعية كثيرة في القرن العشرين صوراً عن اليوتوبيات المخدرة، كما قدمت دروساً أخرى: انهيار هذه اليوتوبيات والنظريات الكبرى (التي يسميها ليوتار: السرديات الكبرى)، فتح الباب أمام العالم كله لخواء روحي يمتلئ اليوم بـ«جذام الميتافيزيقيا». وتجد العالم اليوم يبحث عن يوتوبيات جديدة، وتحاول بعض فرق التدين السياسي خلقها. والليبرالية نفسها حائرة بين الانتشاء بظفر «نهاية التاريخ»، على غرار فوكوياما آملة في انتصار الأسواق على السياسة، أو الخوف من انقسامات جديدة على غرار هانتنغتون، باحثة عن حل كلاوزفيتزي للمستقبل، أي حل عسكري بامتياز.

تجر اليوتوبيات الكبرى قوى متنافرة، من الثوري المتمرس، إلى الأصولي المنغلق، ومن الفلاح المعدم إلى مثقف المدن، إلى عمال المصانع، إلى أسمال مدن الصفيح. ولا ندري إن كان القرن الواحد والعشرين قـادراً على أن يعلم أبناءه وبناته القبول بعناء الوجود، وتلمس مسرات الروح في عالم «الحسابات الجليدية»، والبداهة المبلدة.. ربما.



الهوامش

(1) انظر على سبيل المثال:
Clyde Kuhohn& A. L. Kroeber, Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Vintage Books, New York (1952).
لا يغطي الكاتبان مفهوم الثقافة في عموم فروع المعرفة، ويقتصران على الأنثروبولوجيا.

(2) Anthony Giddens, Sociology, 1992, Oxford.
هذان التعريفان، العام، والخاص، هما الأكثر شيوعاً، رغم أن الكتاب العرب يقصرونه على نظرة ضيقة ثالثة: الأدب المكتوب.

(3) المرجع نفسه Giddens. يطرح جيدنز مفهوم الثقافة من وجهة نظر السوسيولوجيا (علم الاجتماع) ومن منطلق الحداثة. بالمقابل، هناك إطلالة أخرى من وجهة نظر ما بعد الحداثة Post Modernism تركز على الاختلاف. انظر:
Scott Lash, Sociology of Post Modernism, London, 1990.

(4) من بين الأمثلة أورد مراجع من العراق، بينها:
- علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، طبعة 1993 (منقولة عن طبعة بغداد 1978).
- سليم مصطفى شاكر، الجبايش، دراسة أنثروبولوجية في قرية عراقية، بغداد، 1970.
ودراسة مغربية هي:
- عبدالله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت، 1981 (الطبعة الرابعة). يركز هؤلاء الثلاثة على النظرة المقارنة للتمايز بين الثقافات الأسطورية، والثقافة الدينية والثقافة الحديثة في مجتمعات عربية محددة.

(5) هذا التمييز يلغي أسطورة «المساواة» البدائية وسط القبائل. انظر مثلاً: أ. فاسليف: تاريخ العربية السعودية، موسكو، 1986 وكذلك:
Madawi Al Rasheed, Politics in an Arabian Oasis, London, 191.
Robert Fernea, The Shaykh and The Effendi, Cambridge, 1970.

(6) حول مفهوم هيغل الثلاثي، انظر: هيغل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، 1983.
يعيد الجابري إنتاج التقسيم الهيغلي بصيغة عقول: عقل بياني، عقل برهاني، وعقل عرفاني. وهي تطابق على التوالي الأدب (الفن)، الفلسفة، الدين (التصوف)، رغم أنه ينسبها كنظم معرفة وثقافة منفصلة، ويخصصه بشعب أو حضارة معينة، بدل أن تكون أنماطاً قائمة داخل الحضارة الواحدة أو المجتمع الواحد.

(7) حول سقراط، انظر الفصل الخامس من:
A.S. Bogomolov, History of Ancient Philosophy, Moscow, 1985. .

(8) يجد القارئ تفاصيل هذه المعركة في «تهافت الفلاسفة» للغزالي، ورد ابن رشد في «تهافت التهافت»، وهي تدور حول طبيعة العالم (قديم أو محدث)، وطبيعة السببية، والعلاقة بالتالي بين العقل والنقل، أو الدين والوحي.

(9) الدراسات في أنماط الصوفية، وبالذات التصرف الفلسفي (العرفان)، والتصوف الشعبي (الطرق) واسعة ومشبعة، منها:
N.R. Keddies, Sufis, Saints and Scholars, London, 1972.
J. Baldick, Mystical Islam, London 1984.
M. Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt, Oxford, 1973.

(10) الاستثناء الأبرز هنا هو التشيع في إيران، الذي ورث تقاليد التصوف الفلسفي (العرفان) ودمجها بالفقه الشيعي، على يد المدرسة الإخبارية. وبقي التشيع الإيراني، حتى يومنا هذا، متميزاً بمنحاه الصوفي. حسبنا أن نذكر أن للخميني أشعاراً صوفية وضعها في مطلع شبابه، وأعيد نشرها أخيراً بعد وفاته.

(11) حول الإصلاحات العثمانية انظر: خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، بيروت، 1981. كذلك:
Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, Oxford, 1961.
Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberad Age, Cambridge.

(12) Edward Said, Culture and Imperialism, London, 1993.

(13) حول النظام العسكري وأبعاده السياسية والاقتصادية، انظر:
H.A.R Gibb & Harold Bowen, Islamic Society and the West, Oxford, 1950.

(14)P.M. Holt, Egypt and Fertile Ctescent 1516-1922 A Political History, London 1966.

(15) انظر Bernard Lewis، مرجع سبق ذكره (1961)، كذلك Albert Hourani، مرجع سبق ذكره.

(16) حول دور الرواية والصحافة في نتاج وإدامة أشكال التخيل القومي في المجال الثقافي للجماعة انظر:
Benedict Anderson, Immagined Community, London, 1985.

(17) John Esopsito, Islam and Development, Religion and Sociolitocal Change, New York, 1980.

(18) حول التعليم الإسلامي، تطوره بنيته، وعلاقته بتقسيم العمل الاجتماعي، وتصادمه مع التعليم الحديث، انظر مثلاً:
Bayard Dodge, Al-Azhar, A Millenium of Muslim Learning, Washington, 1961.
George Makdisi, The Rise of Colleges, Institution of Learning in Islam and the West, Edinburgh, 1981.

(19) انظر دراسة فاضل الجمالي The Muslim World، المنشورة في مجلة The Theological Colleges of Najaf ، المجلد الأول، العدد 59، 1960.

(20) الأديان البدائية عند دوركهايم تقوم على توجيه الطقوس نحو الجماعة، وتحديد ماهيتها، وانعكاس أحوالها، وأنموذجه مفيد لدراسة الثقافات الدنيا. انظر:
Emile Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life, London, 1971.

(21) أول من تناول تفكك عزلة الطوائف والجماعات الصغيرة هو السوسيولوجي العراقي علي الوردي في كتابيه: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، وكذلك: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث.

(22) الترجمتان رائجتان، ولهما حق البقاء والتعايش، فلاتتبر معنى الولاء لكيان أكبر من الجماعة الدينية أو الطائفة أو القبيلة. الولاء في مصطلح القومية يسند إلى الجماعة (القوم)، أما الولاء في اصطلاح الوطنية، فيسند إلى الأرض، أي الوطن، الحاضن المادي للجماعة.

(23) خير من تناول اشكالية التطابق أو اللاتطابق بين الجماعة، المسيرة ثقافياً، والرقعة الجغرافية المميزة لهذه الجماعة سياسياً هو جيلنر، وأنطوني سميث، انظر:
Ernest Gellner, Nation and Nationalism, Oxford, 1983.
Anthony Smith, Theories of Nationalism, London, 1971.

(24) انظر فالح عبد الجبار (تحرير وتقديم): القومية مرض العصر أم خلاصه؟ بيروت، 1996.

(25) في كتابه المثير Imagined Community، مرجع سبق ذكره.

(26) بندكت أندرسون، المرجع السابق.

(27) المرجع السابق نفسه.

(28) انظر A. Smith، مرجع سبق ذكره.

(29) Sylvia G. Haim, Arab Nationalism, and Anthology, Los Angeles, 1962.

(30) انظر A. Smith، مرجع سبق ذكره.

(31) انظر B. Anderson، مرجع سبق ذكره.

(32) حول نظرة ماكس فيبر، انظر:
Max Weber, Economy and Society, London, Two volumes, 1978.
أما شبنجلر فيعرض فلسفته التاريخية في مؤلفه المعروف The Decline of the West، وهناك ترجمة عربية صدرت في الستينيات لهذا الكتاب بعنوان: سقوط الحضارة الغربية.



أ. د. محمد أحمد السيد
أستاذ المنطق وفلسفة العلوم
كلية الآداب - جامعة الكويت

التكنولوجيا بين العلوم النظرية والعلوم التطبيقية

كثيراً ما نقر بعدم إمكان تبرير أي تمييز قاطع بين العلم النظري الخالص والتطبيقي والتكنولوجيا، غير أن هذا الأمر لا يعني وجود بعض الاختلافات، التي تحتاج إلى تحليل ودراسة. فهناك علوم تكنولوجية تتطلب من الباحثين درجة عالية من المهارة في استخدام اليدين والعينين والعديد من الأجهزة الحديثة وإن لم تتطلب خلفية كبيرة متعمقة من العلم النظري، ومن أمثلة ذلك التكنولوجيا الزراعية والطبية وغيرها. غير أن هناك علوماً نظرية خالصة، كالفيزياء الرياضية مثلاً، لا تتطلب من الباحث سوى الورقة والقلم. ولعل هذا يذكرنا بالإجابة الطريفة، التي قدمها آينشتاين حين سأله أحد مستمعي محاضراته أين معملك؟ فأخرج له من بين طيات ملابسه قلماً قائلاً: هذا هو معملي!

ويعتقد البعض أن أحد عوامل التمييز بين العلم النظري الخالص والعلم التطبيقي من الناحية الأكاديمية تكمن في طريقة نشر النتائج والحصول عليها، إذ:

بينما يقوم الباحث في العلم النظري الخالص بنشر أبحاثه، لأن النشر هو الوسيلة الوحيدة المتاحة أمامه لعرض ما يتوصل إليه من معرفة جديدة، فإن الباحث في مجال العلم التطبيقي يفتقر إلى مثل هذه الوسيلة. (Richards, 1987, p. 109)

ولا نعني بالقول السابق عدم وجود تراث بحثي في مجال العلم التطبيقي أو التكنولوجي، وإنما نقصد أن هذا التراث يخدم في الأساس أغراضاً مختلفة تتمثل أحياناً في الإعلان والمباهاة. فضلاً عن هذا، فالباحث في مجال العلم الخالص يكون أكثر حرية في معظم الأحيان في تداول المعرفة وتبادل نتائج الأبحاث مع أقرانه من العلماء في مختلف بقاع الأرض، أما الباحث في مجال العلم التطبيقي والتكنولوجي فلا تتوافر له دائماً مثل هذه الحرية، بل يتدخل، بإرادته الحرة أحياناً وبإيعاز من جهات أخرى غالباً، لإخفاء المعرفة ونتائج الأبحاث ليكتسب ميزة تجارية أو اقتصادية يتميز بها عن منافسيه. (Price, 1972, p. 110)

ومن الأمور المثيرة للدهشة والحيرة في آن واحد أننا لا نجد في مجال الفلسفة عموماً، ومجال فلسفة العلم على وجه الخصوص، اهتماماً كبيراً أو دراسة متعمقة لموضوع التكنولوجيا، وأقصى ما نجده في هذا المضمار هو الإشارة السريعة إلى أهمية التكنولوجيا، بل قد يحط البعض من قدرها، فلا يرى فيها سوى بعض القواعد الحسابية. ويكفي هنا أن ألفت انتباه القارئ إلى كتابات برتراند رسل، أو كارل بوبر، أو توماس كون، أو غيرهم من الأسماء المرموقة في مجال فلسفة العلم، وينطبق هذا الوصف أيضاً بطبيعة الحال على معظم الكتابات المنشورة باللغة العربية في هذا المجال.

وغني عن فضل البيان أنني لا أقصد من الأقوال السابقة عدم الاهتمام بموضوع التكنولوجيا على إطلاقه، إذ إننا نقر بوجود بعض الاهتمام من قبل كثير من الفلاسفة والباحثين بالمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والميتافيزيقية للتكنولوجيا، كما سيتبين القارئ، لكنني أقصد هنا محاولة دراسة العلاقة بين العلم النظري والتكنولوجيا ودراسة المشكلات المعرفية والمنطقية المترتبة على هذه العلاقة، فإذا رجعنا إلى معظم الكتابات في هذا المجال - باستثناء الكتابات المعاصرة التي تصدر منذ السبعينيات - فسنجد معظمها كتابات متعجلة كثيراً ما تنتهي بالإشارة إلى مساواة العلم بالتكنولوجيا، أو القول إن التكنولوجيا مجرد علم تطبيقي. وقد ترتب على هذا الأمر عدم وجود فلسفة مستقلة للتكنولوجيا، وعدم وجود اتفاق محدد حول طبيعة مشكلات التكنولوجيا وأهدافها بل وتعريفاتها، بل إن النقاش الضئيل الهامشي لهذه المشكلات يعود، في رأي البعض، إلى عدم وضوح حتى طبيعة ما الذي يجب أن يختلف حوله المفكرون (Borgman, 1978, p. 99) .

والمدهش في الأمر أن العديد من فلاسفة العلم يعتقدون أنه إذا كانت التكنولوجيا تهم المهندسين والفنيين، ومن على شاكلتهم، فليس لها أهمية تذكر من الناحية العلمية.

ولا يخفى علينا أن التكنولوجيا بطبيعتها تكون محملة بقيم المجتمع، الذي تنشأ فيه، حيث إن نشأتها تعود دوماً لطلب اجتماعي تولد في ظروف تاريخية معينة لهذا المجتمع، وتكتسب المجتمعات المستوردة للتكنولوجيا خلال عملية النقل هذه القيم

الغربية عنها والخاصة بمجتمعات أخرى لها تكوين اجتماعي مختلف، وتتواءم التكنولوجيا في البلدان التي أنتجتها مع الواقع الثقافي والفكري والاجتماعي والاقتصادي، بل ربما الديني لتلك الدول. ولا شك في أن كلا من الثقافة والسياسة والاقتصاد تؤثر في الاختيارات التكنولوجية، وبالمقابل للتكنولوجيا نتائج وتأثيرات سياسية وثقافية واقتصادية، فالأساليب الفنية الجديدة هي مظاهر للتغيرات وعوامل له.

وقد يبدو هذا المنحى، الممعن في تجاهل هذه الدراسات، محيراً للكثيرين الذين يتوقعون أن يهتم الفلاسفة عموماً، وفلاسفة العلم على وجه الخصوص، بدراسة وتحليل مشكلات التكنولوجيا المعاصرة، غير أن فلاسفة العلم يهزون أكتافهم ويشيحون بعيداً عن الحديث عن هذه المشكلات، وقد يكتفي البعض منهم بالقول: لكن هذه أمور تكنولوجية!!

ويأتي هذا الازدراء في الوقت الذي نستطيع أن نصف العصر الذي نعيش فيه بعصر التكنولوجيا وليس عصر العلم فقط، فقليل من العلم النظري الخالص له صلة مباشرة باختراع وسائل لنزول الإنسان على سطح القمر أو اختراع الحاسبات الآلية، أو الهاتف المحمول، أو استنساخ النبات والحيوان، وربما الإنسان، أو محاولة العثور على عقار فعال لمرض الإيدز مثلاً. وربما كان مرد هذا الاحتقار والازدراء، أو على الأقل الإهمال والتجاهل لمشكلات التكنولوجيا، يرجع إلى مطابقة فلاسفة العلم بين التكنولوجيا والعمل اليدوي في المصانع والورش وغيرها. ومعروف أن احتقار الفلاسفة للعمل اليدوي والتطبيقي يضرب بجذوره في تاريخ الفلسفة إلى أيام اليونان.

وسأحاول في هذا البحث أن أفحص التعريفات المختلفة للتكنولوجيا مع تقديم تحليل لعلاقة هذه التعريفات بتعريفات العلم النظري والعلم التطبيقي، كما سأحاول أن أجيب عن السؤال الجوهري في هذه الدراسة، وهو هل من الممكن القول إن قضايا التكنولوجيا تتضمن لوناً من ألوان «المعرفة» أم أنها تعبر عن مجموعة من الحرف والصناعات كما يزعم الكثيرون؟. وسأحاول أن أحدد الخصائص الأساسية التي تميز ما أزعم أنه «المعرفة» التكنولوجية التي تتجلى في تقديري في فكرة التقدم التكنولوجي التي أحسبها موازية لفكرة التقدم في العلم النظري. وأخيراً، فعلى الرغم من اقتناعي بصعوبة الفصل القاطع بين العلم النظري والعلم التطبيقي والتكنولوجيا، إلا أنني أعتقد أنه من واجب الفلاسفة بصفة عامة، وفلاسفة العلم بصفة خاصة، أن يتناولوا بالتحليل مثل هذه المشكلات، ولا أقصد هنا بطبيعة الحال المشكلات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو البيئية المتعلقة بالتكنولوجيا فحسب، وإنما أيضاً المشكلات المنطقية والمعرفية.

ويجب أن نشير إلى صعوبة وضع تعريف شامل نهائي، أو جامع مانع، لمفهوم العلم، فالعلم، كما يقول Ziman، دائم التغير موضوعاً ومنهجاً، ومن ثم فتعريف العلم يماثل في صعوبته محاولة تعريف الحياة ذاتها (Ziman, 1988, p. 28). غير أننا نستطيع أن نعرف العلم من خلال الإشارة إلى أهدافه ومناهجه. وعند الحديث عن أهداف العلم يجب أن نشير إلى اختلاف أهداف العلم النظري الخالص عن أهداف العلم التطبيقي، فأهداف العلم النظري تنقسم إلى أهداف سيكولوجية وأهداف معرفية ومنطقية. تتمثل أهداف العلم السيكولوجية في السعي نحو اكتساب المعرفة، والبحث عن الحقيقة، والرضا والبهجة التي تترتب على استخدام الإنسان لقواه العقلية في البحث، وفي التوصل إلى اكتشاف

قوانين جديدة، أما الأهداف المنطقية والمعرفية فتتمثل في الوصف والتفسير والتنبؤ.

تاريخ العلم منذ عهد اليونان إلى يومنا هذا تاريخ انفصال فرع فلسفي تلو الآخر، وانبثاقه بوصفه فرعاً معرفياً مستقلاً. على هذا النحو جعلت أعمال إقليدس من الهندسة، بحلول القرن الثالث قبل الميلاد، «علم مكان» منفصل، وإن ظل يدرّس من قبل الفلاسفة في أكاديمية أفلاطون. وأسهم غاليلو وكبلر أيضاً، وفي نهاية المطاف أسهمت ثورة نيوتن في القرن السابع عشر، في جعل الفيزياء موضوعاً مستقلاً عن الميتافيزيقا. تظل حتى يومنا بعض الأقسام، التي تدرس بها الفيزياء والتي تسمى أقسام «الفلسفة الطبيعية». في العام 1859 عزل كتاب دارون On The Origin of Species علم البيولوجيا عن الفلسفة (واللاهوت)، وفي بداية القرن العشرين، تحرر علم النفس من الفلسفة وأصبح فرعاً مستقلاً، أما في الخمسين عاماً الفائتة، فقد نتج علم الحاسوب عن انشغال الفلسفة بالمنطق. بيد أن كل هذه الفروع، التي انبثقت عن الفلسفة، تركت لها مجموعة من الإشكاليات المتميزة: قضايا عجزت تلك الفروع عن حلها، ما حتم عليها تركها (مؤقتاً أو على نحو مستديم) لتناول الفلسفة.

وللعلم عدة خصائص يجملها فيشر Fischer في ما يلي:

أولاً: العلم نشاط إنساني في الأساس، فالباحثون هم الذين يقومون بعمل الملاحظات وإجراء التجارب، واستخدام المنهج العلمي، وتحصيل المعرفة.

ثانياً: هناك حدود نهائية لا يستطيع العلم أن يتجاوزها، فكل ما يقع بعيداً عن متناول الحواس أو ما لا نستطيع ملاحظته لا يدخل ضمن نطاق المعرفة العلمية[1].

ثالثاً: السلطة النهائية في العلم هي سلطة الملاحظات والتجارب.

وإذا كان معظم فلاسفة العلم يؤكدون عند الحديث عن تعريفات العلم على أهمية المنهج التجريبي، فإن هناك اتجاهاً معاصراً في مجال فلسفة العلم يؤكد عند تعريف العلم على بعض العناصر السيكولوجية والسوسيولوجية المهمة التي لا يجب التغاضي عنها[2]، فتعريف العلم عند هؤلاء الفلاسفة يجب أن يشمل تفسير كيفية حدوث الاكتشافات، والبدايات الصحيحة أو الزائفة للنظريات العلمية، كما يجب أن يحتوي التعريف على الطرق التي تعدلت بها المفاهيم والتصورات تدريجياً عبر السنين لكي تلائم المشكلات الجديدة، أي إن هذا الاتجاه يضع ضمن تعريف العلم العوامل الخارجية external scientific factors عن دائرة العناصر المنطقية والمعرفية التي اعتدنا الحديث عنها عند تعريف العلم، كالعوامل الاجتماعية والثقافية السائدة التي تؤثر في الباحث نفسه وتجعله يتمسك بنظرياته وفروضه.

تتراوح المواقف المتخذة من العلم بدءاً بالإعجاب غير النقدي في طرف، مروراً بالشك والازدراء والحسد، وانتهاء بتشويه السمعة والعداوة الصريحة في الطرف الآخر. إننا نعاني من حالة تشوش بخصوص ما يستطيع العلم القيام به وما يعجز عن القيام به، وبخصوص كيفية قيامه بما يقوم به؛ كيف يختلف عن الأدب أو الفن؛ وما إذا كان يشكل حقيقة تهديداً للدين؛ ما الدور الذي يقوم به العلم في المجتمع، والدور الذي يقوم به المجتمع في العلم. وفيما يتعلق بقيمة العلم أيضاً، فإننا لم نحسم أمرنا بعد، فلئن كنا نعجب بإنجازاته النظرية، ونرحب بالتطورات التقنية التي تسهم في تحسين حيواتنا، فإننا نصاب بخيبة الأمل حين يتأخر حصولنا على ما رغبنا فيه من نتائج، ونفزع حين تهدد الاكتشافات العلمية

معتقدات نوقرها تتعلق بحياتنا ومنزلتنا في الكون، ونرتاب فيما نعتبره صلفاً أو نخبوية من جانب العلماء، وتزعجنا تكاليف البحث العلمي الباهظة، ويخيب أملنا حين نقرأ عن التحايل العلمي أو حين يسيء العلماء التصرف أو يقصرون في أداء مهمتهم.

رغم تعقد حالات التشوش هذه، يمكن تصنيفها إلى نوعين واسعين، العلموي واللا العلمي. العلموية إمعان متطرف في تبجيل العلم، واستعداد مغال لقبول أي زعم تصدره العلوم باعتباره شيئاً سلطوياً، وإنكار لأي انتقادات توجه إلى العلم أو ممارسيه واحتسابها تحيزاً لا علمياً. في المقابل، اللا العلمية نوع لا يخلو من شطط من الارتياب في العلم، واستعداد مبالغ فيه لرؤية مصالح الأقوياء وراء كل زعم علمي، واعتبار كل نقد يوجه إلى العلم وممارسيه تقويضاً لدعواه بإخبارنا عن طبيعة العالم. وبطبيعة الحال، فإن الإشكالية إنما تكمن في تحديد متى يكون فعل التبجيل، أو الريبة «مغاليا».

يصبح تبديد الخلط مهمة أصعب بسبب مثنوية مربكة في الاستخدام. أحياناً يقتصر استخدام كلمة «علم» على الإشارة إلى تخصصات بعينها: الفيزياء، الكيمياء، الأحياء، وما شابه ذلك، كما يشمل الأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وأحياناً علم الاجتماع وعلم الاقتصاد، وما في حكمها. غير أن كلمة «علم» ومترادفاتها تستخدم غالباً بطريقة توقيرية. هكذا يحضنا رجال الإعلان على جعل ملابسنا أنظف باستخدام اكتشاف علمي جديد؛ فيما يحثنا أساتذة التفكير الناقد على استخدام العقل بطريقة علمية، أي على استخدام المنهج العلمي؛ المحلفون ينزعون إلى تصديق شاهد عيان يخبرون بأنه يؤمّن شاهداً علمياً؛ أحياناً ننكر التنجيم، والبحث عن الماء باستخدام العصا، والمعالجة بتقويم العمود الفقري يدوياً، أو الإبر الصينية، لكونها علوماً زائفة؛ حين يرتاب المرء في زعم أو آخر، فإنه يشكو من كون هذا الزعم عاجزاً عن طرح تفسير علمي، أو في حاجة إلى إثبات علمي. هكذا أصبحت كلمة «علمي» مصطلحاً يفي بكل مقاصد الإطراء المعرفي، حيث أصبحت تعني «مكين، جدير بالثقة، ووجيه». لا غرو إذن أن يتحمس علماء النفس والاجتماع والاقتصاد أحياناً في توكيد جدارتهم بهذا اللقب. لا غرو أيضاً في أن يتطلع ممارسون في مجالات أخرى، مثل «علم الإدارة»، و«علوم المكتبة»، و«العلوم العسكرية»، وعلم أصول الفقه، وحتى «علم الموتى»، إلى أن يكونوا أهلاً للوصف به. (هاك، 2003، الدفاع عن العلم).

ولكني أؤمن بنزعة البداهة النقدية، التي تدافع عنها سوزان هاك، وهي تلك النزعة التي تقرظ العلم فيما يتعين أن يقرظ فيه، أي دون أن نسرف في تبجيله أو نعمد إلى الحط من قدره. تسلم نزعة البداهة النقدية، شأنها شأن التبجيلية، بوجود معايير موضوعية لجودة الشواهد والأبحاث التي يتم إجراؤها، غير أنها تقترح فهماً أكثر مرونة، وأقل صورية، لماهية هذه المعايير. أيضاً فإنها تسلم بأن دلالة المفردات العلمية تتغير، وبأن العلم يعد بشكل معمق مشروعاً اجتماعياً؛ غير أنها لا تعتبر أياً من ذلك عائقاً في طريق فهم كيف تسنى للعلم تحقيق نجاحاته اللافتة.

العلم ليس مقدساً، ولا مدنساً؛ إنه ككل مشروع بشري آخر خطّاء، يعتريه النقص، متفاوت، وغالباً ما يكون مرتبكاً وغير مكتمل. غير أنه ليس تحايلاً أو محاولة للإيهام بالثقة، فهو من ضمن أكثر المشاريع البشرية قدرة على تحقيق مقاصده. باختصار، رغم أن العلم ليس معصوماً، ولا كاملاً، فإنه تجل للعقل البشري في أفضل حالاته الإبستمولوجية. (رجعت في الاقتباسات السابقة الخاصة بالوضع الراهن لدراسات فلسفة العلم إلى ترجمة غير منشورة

لكتاب سوزان هاك: الدفاع عن العلم في حدود العقل، من ترجمة د. نجيب الحصادي).

وإذا كنا نتحفظ على الحديث عن بعض العوامل الذاتية عند تعريف العلم، فإن هذه العوامل لا يمكن إغفالها عند وضع تعريف العلم التطبيقي، فهو في أبسط تعريفاته استخدام قضايا العلم النظري لتحقيق أغراض عملية أو منفعة عامة أو خاصة، أي إن هدفه الأساسي هو التحكم والسيطرة وهي أهداف ذاتية في الأساس.

ويخدم العلم بشقيه النظري الخالص والتطبيقي غرضين أساسيين هما المعرفة والعمل to know and to do، حيث يتعلق الأول بالفهم، والثاني بالعمل (Feibleman, 1983, p. 33).

وتتداخل العلاقة بين العلم النظري والعلم التطبيقي تداخلاً كبيراً حتى إننا أحياناً لا نستطيع أن نفصل بينهما، فإذا كانت نتائج العلم النظري تتمثل في القوانين والنظريات، التي يتوصل إليها العالم، فإن نتائج العلم التطبيقي تتمثل في الاختراعات التي يصل إليها التكنولوجي، وتساعد في الحث على الاكتشاف من خلال تطوير أدوات وعمليات الملاحظة والتجريب التي يستخدمها العالم في البحث النظري الخالص.

وإذا انتقلنا إلى ميدان التكنولوجيا فسنجد الأمر أكثر خلطاً وصعوبة. ولعل مرجع هذه الصعوبة هو حداثة عهد دراسة مشكلات التكنولوجيا بالمعنى الذي نقصده في هذا البحث، فالعلاقة الحقيقية بين العلم والتكنولوجيا لم تبدأ في واقع الأمر إلا منذ أقل من مائة عام .(Carpenter, 1978, p. 21) كما أن الحدود بين هذين المجالين لم تتضح بدقة حتى الآن، حتى إن كثيرين لا يزالون يخلطون بين العلم التطبيقي والتكنولوجيا، بل والعلم النظري أحياناً.

وقبل أن أستعرض محاولات تعريف التكنولوجيا يجب أن أشير إلى التعدد والتنوع الكبير في هذه التعريفات مما يجعلني أنبه القارئ إلى أن التكنولوجيا ليست مصطلحاً أحادي المعنى، فهي لا تعني الشيء نفسه في كل سياق، وإنما يتحدد معناها وفقاً للسياق الذي ترد فيه context – dependent على حد تعبير كارل ميتشام (Mitcham, 1978, p. 231).

وتقع معظم تعريفات التكنولوجيا ضمن فئتين أساسيتين. تقصر الفئة الأولى تعريف التكنولوجيا على بعض المعاني الضيقة التي تساير استخدامات الفنيين والمهندسين لهذا المصطلح، أما الفئة الثانية فتضيف إلى ذلك بعض العوامل الاجتماعية والثقافية التي يغفلها أصحاب التعريف الأول.

يقتصر الاستخدام الهندسي لمصطلح التكنولوجيا على المعاني الفنية لهذه الكلمة فقط، فعلى الرغم من أن كلمة مهندس engineer ذاتها تعود بجذورها إلى الكلمة اللاتينية Ingeniar، التي تعني «يخلق» أو ينتج، أي إن الهندسة تتضمن في تعريفها عناصر من العلم النظري الخالص والعلم التطبيقي، فإن المهندسين يقصرون تعريف التكنولوجيا على عملية البناء المادي للأشياء مع استبعاد فكرة التصميم design، التي تشكل جوهر الهندسة، أي إن الباحث التكنولوجي والعامل الفني أو التقني Technician يتساويان وفقاً لرؤية المهندسين. وغني عن البيان أن العامل الفني لا تكون له سوى وجهة نظر محدودة قاصرة بصدد ما يقوم به من أعمال، فمثل هذا الشخص قد تكون له دراية بتنفيذ اختبار معين، أو تشغيل ماكينة معينة، أو حتى الاشتراك في صنع هذه الماكينة بكميات كبيرة، لكنه لا يعرف بالضرورة كيف يصمم هذه الماكينة، أو كيف يقوم بصياغة الاختبار الذي يقوم هو نفسه بتنفيذه. ولعل استخدامنا لكلمة «فني المعمل»

lab technician التي نشير بها إلى شخص يقوم فقط بتنفيذ اختبارات، أو فحص أجهزة أعدت له سلفاً يوضح المقصود من هذا التعريف، فمثل هذا الشخص لا «يفهم»، ولا يهتم بماهية النشاط الذي يقوم به. ويختلف هذا التعريف بالطبع عن تعريف الهندسة ذاتها كما سبق أن نوهت.

فكلمة مهندس، التي تعني في اللغة اليونانية apxitkwv، مشتقة من كلمتي apxi، التي تعني السيد أو المنظم، وكلمة tkwv، التي تعني نجار أو عامل بناء، أي إن المهندس ليس مجرد نجار أو عامل بناء أو فني فقط، وإنما هو شخص يتمتع بوجهة نظر أكثر شمولاً من ذلك حتى في المعنى القديم للكلمة (Mitcham, 1978, p. 230).

أما الفئة الثانية من تعريفات التكنولوجيا، فأكثر ثراءً وشمولاً من الفئة الأولى، إذ تتضمن هذه التعريفات ما يقوله المهندسون عن التكنولوجيا وما يقصرونه على أنفسهم أيضاً. وسأستعرض هنا بعض تعريفات التكنولوجيا التي تقع ضمن هاتين الفئتين، دون التقيد بالتسلسل الزمني لهذه التعريفات:

يعرف فيبلمان التكنولوجيا بأنها «المهارات الحسحركية»

Feibleman, 1966, p.318) sensi-motor skills).

ويعرفها Mesthene بأنها «تنظيم المعرفة بغرض إنجاز أهداف عملية» (Mesthene, 1983, p. 116). ويعرفها دونالد سكون Schon بأنها «أي أداة أو وسيلة أو منتج أو عملية أو منهج للعمل أو الإنتاج يمكن أن يساهم في تنمية القدرات البشرية» (Schon, 1967, p. 1). ويعرفها ماريو بونج Bunge بأنها «العلم التطبيقي»(Bunge, 1972, p.62)، وهو تعريف نعارضه كما سبق أن ذكرت. ويوحد بافينك Bavink بين التكنولوجيا والفعالية، ويتفق معه في هذا التعريف سكوليموسكي، الذي يوحد بين التكنولوجيا والفعالية أو الكفاءة (Skolimowski, 1972, p.72)، ويذهب إيلول Ellul إلى أنها «الفعل العقلاني الفعال» (Ellul, 1964)، أما الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرز Jaspers فيطلق على التكنولوجيا اسم «الوسائل المحايدة» (1953, neutral means p. 102)، ويذهب جارفي، أحد كبار منظري التكنولوجيا الآن، إلى أنها «مجموعة من الوسائل التي تخدم أهداف اجتماعية محددة» (Jarvie, 1972, p. 50)، ويرى كاربنتر Carpenter أن التكنولوجيا «وسيلة من وسائل الإنسان للتحكم في البيئة» (Carpenter, 1974, p. 162)، أما Dessauer فيقول إن التكنولوجيا تعني «الاختراع والتحقق المادي للصور الترنسندنتالية» (Dessauer, 1972, p. 318). أما مارتن هيدغر فيرى أن التكنولوجيا «محاولة الإنسان لفض أسرار الطبيعة»، وسيأتي الحديث بالتفصيل عن فهم هيدغر للتكنولوجيا وعلاقتها بالعلم النظري، أما برايس Price فيذهب إلى أنها «البحث الذي لا تكون محصلته الأساسية ورقة بحثية علمية وإنما ماكينة أو عقار أو منتج أو عملية معينة».

وأنا لا أريد هنا أن أحصر كل تعريفات التكنولوجيا، غير أنني أرى أن الكثير من هذه التعريفات متشابه، ولا يختلف إلا من حيث ترتيب الكلمات. ونلاحظ أيضاً أن كل واحد من هذه التعريفات يؤكد على جانب واحد فقط من جوانب التكنولوجيا، مما يجعلني أؤكد على المقولة، التي ذكرتها من قبل، وهي أن تعريف التكنولوجيا يظل معتمداً على السياق الذي يرد فيه. والملاحظة الثالثة على هذه التعريفات هي أن العديد من المفكرين يخلطون بين التكنولوجيا والعلم التطبيقي. بيد أننا نقول إن التكنولوجيا تختلف عن العلم التطبيقي،

فمهمة العالم الأساسية في مجال التطبيق هي محاولة اكتشاف مجالات محددة لتطبيق العلم النظري، ومن هنا يحاول العالم في مجال العلم التطبيقي أن يستنبط أوصاف يمكن تطبيقها للمفاهيم المجردة التي يقدمها العالم في مجال العلم النظري، كالقول بالكتلة، أو المكان، أو القوة، أو القفزة الكوانتية، من خلال الظواهر التي تقوم هذه المفاهيم بتفسيرها، أما التكنولوجي فهو أقرب إلى الممارسة العملية الفعلية من العالم التطبيقي. وعلى الرغم من اشتراك الباحثين في مجال العلم التطبيقي ومجال التكنولوجي في استخدام الملاحظات والتجارب، إلا أن العالم في مجال العلم التطبيقي يسترشد، كما ذكرت، عند القيام بالملاحظات أو التجارب بفروض مستمدة مباشرة من العلم النظري الخالص، أما الباحث في مجال التكنولوجيا فيعتمد غالباً على أسلوب المحاولة والخطأ، كما يعتمد أيضاً على المهارة التي يستمدها من الخبرة العملية، والإمكانات الهائلة التي تقدمها له الأجهزة التكنولوجية التي سبق اختراعها، ومن هنا يكون اعتماده على العلم النظري اعتماداً غير مباشر. ولعل هذا يفسر لنا وجود تكنولوجيا عند جميع المجتمعات القديمة (بالمعنى القديم لكلمة تكنولوجيا) دون وجود علم نظري خالص، فعبر آلاف السنين كانت هناك تكنولوجيا لدى معظم الحضارات القديمة دون وجود علم نظري مصاحب لها.

ولا يعني التمييز بين العلم النظري والتطبيقي والتكنولوجيا أننا نستطيع أن نرسم بينها خطاً فاصلاً حاسماً لا يمكن تجاوزه، كما لا يعني هذا التمييز عدم التداخل بينها بدرجة كبيرة، كما ذكرت من قبل، بل على العكس نحن لا نستطيع أحياناً الفصل بينها، فالعالم في مجال الكيمياء الحيوية، على سبيل المثال، يعتبر باحثاً في مجال العلم النظري حين يستخدم الملاحظات والتجارب في فحص واختبار مركبات الكربون وغيرها من العناصر. غير أن هذا الباحث نفسه يعد عالماً تطبيقياً حين يفحص الآثار الفسيولوجية المترتبة على استخدام عقار جديد، كأن يجربه في البداية على نفسه أو على متطوعين، أما الطبيب، أو الاختصاصي الممارس، أو الصيدلي، الذي يصف هذا العقار لمرضاه فنستطيع أن نقول إنه تكنولوجي وفقاً لهذا التفسير.

وسنتناول بشكل سريع تطور العلاقة بين العلم النظري والتطبيقي والتكنولوجيا.

الفلسفة والتكنولوجيا وفلسفة التكنولوجيا: رؤية تاريخية:

على الرغم من أن علاقة العلم بالفلسفة تضرب بجذورها إلى بدايات العلم وبدايات الفلسفة حتى إننا لم نكن نميز حتى قرن مضى بين العلم والفلسفة تمييزاً قاطعاً، إلا أن العلاقة بين العلم والتكنولوجيا لم تكن بمثل هذا الوضوح، إذ إن هذه العلاقة كما نوهنا وليدة العصر الحديث. ومع إقرارنا بصعوبة الفصل بين الشق النظري والشق التطبيقي من العلم، إلا أننا نلاحظ أن التطبيق كان دائماً يسبق النظر، وأن عملية صياغة المفاهيم العلمية في صورة منهجية واضحة تأتي في مرحلة لاحقة.

إذا بدأنا حديثنا بمرحلة الفكر اليوناني فسنجد عدم اهتمام اليونان القدماء بالتكنولوجيا، ونحن لا نصادف عند اليونان أي منجزات تكنولوجية أو هندسية بارزة يمكن الإشارة إليها، إلا من بعض الاختراعات البسيطة، التي ارتبط معظمها بمجال الحرب أو مجال المسرح، كاختراع المرآة المكثفة لأشعة الشمس لإشعال النار في سفن الأعداء، أو اختراع ماكينات رفع وخفض تماثيل الآلهة على خشبة المسرح. وحتى هذه الاختراعات القليلة جاء معظمها صدى لنظرة أهل اليونان الجمالية الفنية للأمور. نجد أن أفلاطون يعترض في

محاورة الجمهورية على أحد المتحدثين، الذي يرى ضرورة دراسة الفلك لأهميته بالنسبة لفنون الملاحة والزراعة، أي إن قيمة النظريات الفلكية تكمن في الاستعمال العملي التكنولوجي الذي يعود بالنفع على الإنسان. هنا يذهب سقراط، الذي يمثل رأي أفلاطون بالطبع، إلى أن الحاكم، ومن ثم المواطن المثالي، ليس بحاجة إلى معرفة الزراعة أو غيرها من الأمور العملية، لأن هدفه من دراسة الفلك هو دراسة حركة الأجرام السماوية وتأمل نظام وانتظام هذه الحركة.

أما اهتمام أفلاطون بالرياضيات فلم يكن بهدف تحقيق غايات عملية شأن قدماء المصريين، وإنما كانت بهدف التمرين على الجدل أو معرفة المثل:

لقد كان التأمل عنده (أي عند أفلاطون) **هو الغاية من العلم وليس التطبيق أو العمل، ويظهر هذا الاتجاه واضحاً عند أتباعه من الفلاسفة النظريين اليونان وعلى رأسهم أرسطو (د. أميرة حلمي مطر، 1980، ص 6).**

ومن النوادر التي تروى عن أفلاطون أنه كان يشرح لتلاميذه بعض البراهين الرياضية حين سأله أحد الطلاب: «ولكن قل لي يا سيدي ما الفائدة العملية من هذه البراهين؟»، هنا شعر أفلاطون بإهانة شديدة وأمر بطرد هذا التلميذ من الأكاديمية! (Asimov, 1969).

لقد تحدث الفلاسفة اليونانيون، خصوصاً أرسطو، عما يمكن أن نطلق عليه اسم التقنية أو الفن Techne، لكن هل نستطيع أن نوازي بين هذا الفن وبين ما نعنيه بالتكنولوجيا حتى في معناها القديم الذي لم يكن له ارتباط بالعلم النظري؟ لقد كانت التقنية عند اليونان تعني أساساً الصنعة craft والصورة الجمالية في آن واحد، إذ لم يكن الفن منفصلاً عن التكنولوجيا، ومن هنا لم يكن الحكم على القيمة الجوهرية لشيء معين يكمن في فائدته أو منفعته فقط، وإنما أيضاً في جماله وزخارفه وفي ما يتركه في نفوسنا من انطباعات، ولعل هذا هو أحد أسباب عدم تطور التكنولوجيا عند اليونان على مستوى الفكر ومستوى الواقع العملي. ويعد وصف المؤرخ اليوناني أكسينوفان لترفع المواطنين اليونان (الأحرار) على القيام بالأعمال اليدوية واختصاص طبقة العبيد بهذه الأعمال خير تعبير عن موقف اليونان من التكنولوجيا:

إن الفنون الآلية (اليدوية) لها طابع خاص، وهي غير محترمة في بلادنا، ذلك لأن هذه الفنون تفسد أجساد الذين يعملون بها، لأنها تضطرهم إلى حياة راكدة، وفي بعض الأحيان يمضون النهار كله بجانب النار، وهذا الفساد الفيزيقي الجسماني يمتد إلى النفوس، وأكثر من ذلك، فإن العمال في هذه الصنائع ليس لديهم الوقت الكافي للقيام بمهام المواطنين وواجبات الصداقة، لذلك ينظر إليهم على أنهم لا يصلحون كمواطنين مخلصين وفي بعض المدن الحربية لا يسمح للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية. (د. أميرة حلمي مطر، 1980، ص 8).

وإذا انتقلنا إلى مرحلة الحضارة الإسلامية والعربية فسنجد اهتماماً كبيراً منذ النشأة الأولى لتلك الحضارة بالجانبين النظري والعملي من العلم، فالعلم غير المفيد ليس فقط مرفوضاً أو غير مرغوب فيه، بل هو شر يجب الابتعاد عنه كما يقول الرسول، صلى الله عليه وسلم، في دعائه «اللهم أعذني من علم لا ينفع»، وأياً كان المعنى الذي نفهمه من كلمة علم في هذا السياق فإن قيمته تكمن في فائدته ومنفعته.

لقد اهتم العلماء العرب بالجانب العملي من العلم اهتماماً كبيراً فجاء هذا العلم مختلفاً اختلافاً كبيراً عن العلم اليوناني، حتى إننا لا نستطيع أن

نقول إنه كان مجرد امتداد للعلم اليوناني كما يرى بعض المؤرخين، إذ إن العلم اليوناني غلب عليه الاهتمام بالجانب النظري فقط كما سبق وذكرت، كما أن معظم هذا العلم كان يتكون من مجموعة من الفروض الحدسية والمفاهيم الشائعة غير المؤسسة على الملاحظات أو التجارب. ولقد سجل هذه الحقيقة عدد من العلماء والفلاسفة ومؤرخي العلم، أذكر من بينهم فيليب حتي Hitti، ووليام سميث Smith، وجورج سارتون Sarton، وجون هيرمان راندل Randell، وكثيرين غيرهم.

لم يكن العلماء العرب يقبلون أي نتيجة ما لم تكن محصلة لعدد من الملاحظات والتجارب، كما كان لمعظمهم معامل خاصة. فقد كان لجابر بن حيان معمله الخاص، الذي كان يعد فيه كثيراً من الأحماض والمعادن والعناصر الكيميائية، وينطبق القول نفسه على البيروني وابن سينا والطوسي وغيرهم.

كما أن أحد أوجه الاختلافات المهمة بين العلم العربي والعلم اليوناني يكمن في أن العلم العربي لم يكن مجرد طائفة من المعلومات المتناثرة شأن العلم الإغريقي، وإنما كان يتصل اتصالاً وثيقاً بفكرة القانون العلمي. ومن هنا، نجد أن كلمة قانون Law كانت جزءاً أصيلاً في كثير من الكتابات العلمية العربية، بل وفي أسماء العلوم ذاتها، حيث نجد القانون في الطب، وقانون المسعودي، وكتاب الدستور.. إلخ. ولعلنا نلاحظ أن هذا الاتجاه تكرر عند العلماء الغربيين بعد ذلك نقلاً عن العلماء العرب، حيث نجد قوانين مندل في الوراثة Mendel›s Laws of heredity، وقانون نيوتن في الحركة Newton›s Law of motion، وقوانين بويل Boyle›s Laws.. إلخ، كما لم يكن لدى العلماء الإغريق مثل هذا التصور لفكرة القانون العلمي.

وفارق أخير ومهم بين العلم اليوناني والعلم العربي يكمن في أنه على الرغم من سيادة الفكر اليوناني وامتداده لفترة زمنية طويلة تزيد على عشرة قرون، فإننا لا نكاد نجد من بين العلماء اليونانيين من يمكن الإشادة بأعماله باستثناء عدد قليل يعد على أصابع اليدين فقط، ومن بينهم، بالطبع، أرسطو وغالينوس وإقليدس وفيثاغورث، لكن إذا نظرنا في مقابل ذلك إلى أعلام العلم العربي فسنجد كوكبة هائلة من العلماء في مختلف المجالات. ففي فترة لا تزيد على ستة قرون نجد أسماء لامعة في سماء العلم في مختلف المجالات أضافت إلى مخزون المعرفة والعلم الإنساني في مختلف جوانبه، ولم تكن هذه الإضافات هامشية أو غير مهمة، بل لولا هذه الإضافات المهمة لاضطر علماء الغرب، من أمثال نيوتن وكبلر وكوبرنيكس، أن ينتظروا عدة قرون حتى يبدأوا من حيث بدأ العلماء العرب. وينطبق القول نفسه على الكتب والمؤلفات، التي صنفها العلماء، من عدة عناوين قليلة نصادفها عند اليونان، إلى أعداد هائلة من قناديل المعرفة عند العلماء العرب، حيث نقرأ عناوين تدل على أعمال مهمة، كالشفاء وقانون الطب وكتاب الحيوان وحياة الحيوان وكتاب المناظر وغيرها الكثير (Qadir, 1988, pp. 110-111).

أما إنجازات العلماء العرب في مجالات الهندسة والزراعة والطب والفلك، وهي مجالات يغلب عليها الجانب التطبيقي، فلا تبارى. يكفي أن أذكّر القارئ في هذا المقام بأسماء الأعلام من قبيل ابن سينا والرازي وابن النفيس وغيرهم، فالرازي، مثلاً، أعلى من شأن النظر ووضع لنا العقل والحجة في مكانة سامية حين أراد:

«ألا يجعله، وهو الحاكم، محكوماً عليه، ولا، وهو الزمام، مزموماً، ولا، وهو المتبوع، تابعاً، بل يرجع في الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه.. ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته،

ومكدوره، والحائد به عن سننه ومحجته وقصده واستقامته، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه...».

(طوقان، 1963، ص 318)[3]

وباضمحلال الفكر العربي والحضارة الإسلامية المزدهرة لأسباب سياسية واقتصادية واجتماعية، لا مجال هنا للخوض فيها، انطوت صفحة ناصعة مجيدة من صفحات الفكر والعلم الإنساني تم المزج فيها بين الاهتمام بالنظر والتطبيق في آن واحد، وظلت كذلك حتى انتقال مركز الحضارة إلى الغرب في بدايات عصر النهضة[4].

لم يجد الجانب التطبيقي من العلم اهتماماً حقيقياً بعد ذلك إلا بمجيء الفيلسوف الإنجليزي العظيم فرنسيس بيكون، الذي يعد أهم مفكر أسهم في التأكيد على الجانب التكنولوجي من العلم، فالمعرفة عند بيكون قوة knowledge is power. لقد ابتعد بيكون عن الاهتمام بالنظريات والمثل التأملية الخالصة أو النظرة الجمالية إلى الأشياء، التي سادت لدى اليونان، كما أكد على قوة المعرفة، وأنها لا تكمن فقط في معرفتنا بالطبيعة، وإنما أيضاً في قدرتنا على تغييرها، فنحن، في رأيه، يجب ألا نكتفي بالإصغاء إلى الطبيعة، وإنما يجب أن نتدخل لإجبارها على البوح بأسرارها، فالصدق أو الحقيقة التي يتحدث عنها بيكون تعني أيضاً النفع أو الفائدة.

ويقف تأكيد بيكون على التطبيق العملي للمعرفة العلمية على طرف النقيض من موقف أرسطو، الذي ذهب إلى أن معرفة الطبيعة غاية في ذاتها. ولعل هذا التأكيد الواضح على أهمية قوة المعرفة العلمية هو الذي يضع خطاً فاصلاً بين فلسفة بيكون وفلسفة أرسطو التي جاء بيكون للإطاحة بها (Loose, 1980, p. 68).

غير أن تأثير بيكون وتأكيده على أهمية التزاوج بين العلم والتكنولوجيا أخذ في التقلص والتراجع بسبب دفاع بعض الفلاسفة من أمثال ديكارت عن المنهج الاستنباطي. لقد أهمل ديكارت وتلاميذه التكنولوجيا وأدواتها، لأنها لا تقدم، في رأيهم، الدقة التي تقدمها الصور الاستنباطية الخالصة.

بيد أن الاهتمام الحقيقي بالتكنولوجيا وبتطبيقات العلم أخذ في الازدياد بعد مرحلة التصنيع الكبرى في أوربا خاصة خلال القرن التاسع عشر، ولعل أهم الفلاسفة، الذين أثروا الفكر التكنولوجي في تلك الآونة، هو كارل ماركس (1818 - 1883)، إذ يعد من أوائل الفلاسفة الذين تحدثوا عن فلسفة التطبيق العملي للنظريات العلمية، فيما يطلق عليه اسم البراكسيس praxis، وهي الفلسفة التي تعيد تقييم النظريات وتربط بينها وبين مستويات العمل والمادة الأساسية.

كثيراً ما يقال إن ماركس قلب فلسفة هيغل رأساً على عقب، وهو قول صحيح إلى حد بعيد، إذ بينما ذهب هيغل إلى أن العقل أو الروح بمنزلة التقدم للوعي الذاتي الاجتماعي الإنساني، الذي ينبثق عن الأفكار التاريخية الجدلية، فإن ماركس رأى أن الأفكار والأيدلوجيات ترتبط دائماً بمجموعة من الشروط العينية المادية، أي تقوم على العمل والدراسة، والأفكار الأساسية التي ينبغي أن تخضع للدراسة، هي نماذج الإنتاج المادي الذي يتحقق بالتكنولوجيا والتطبيق العملي. وتعكس التكنولوجيا عند ماركس مجموعة من القيم التي تتصل بمفاضلات الأفراد، وأذواقهم، وخصوصياتهم، ورؤيتهم للعالم، كما تعكس أيضاً القيم الثقافية لمصممي ومقدمي المنتجات التكنولوجية، أو قيم من تصنع من أجلهم هذه المنتجات. ومثال ذلك تفضيل، أو عدم تفضيل، الألوان البراقة في الملابس والأدوات، والتأكيد على

المتانة والكفاءة، أو التأكيد فقط على البساطة.. إلخ. (Meginn, 1978, p.196)

وهكذا، فإن كتابات ماركس دفعت بالتكنولوجيا المرتبطة بالعلم النظري، ربما للمرة الأولى، إلى مقدمة الاهتمامات الفلسفية، غير أن فلسفة وكتابات ماركس تركت التكنولوجيا عند مستوى الموضوعات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولم تتعرض لمشكلات العلم والنظرية أو علاقة العلم بالتكنولوجيا ومشكلاتها بالمعنى الذي نقصده في هذا البحث.

وإذا مضينا إلى القرن العشرين، فسنجد اهتماماً متزايداً بموضوعات التكنولوجيا وعلاقتها بالمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وإن ظلت علاقتها بمشكلات العلم النظري والتطبيقي دون دراسة حقيقية حتى أوائل السبعينيات من القرن العشرين، وقد انقسمت آراء الناس عامة والمفكرين والفلاسفة، خصوصاً بصدد موضوع التكنولوجيا، إلى فئتين أساسيتين. يذهب أصحاب الفئة الأولى إلى أن التكنولوجيا خطر داهم على المجتمع، والأخلاق والفكر والفن، بل هي السبب المباشر في المآسي والكوارث، التي حلت وستحل بالبشرية، من حروب وتوتر وتدهور العلاقات الإنسانية إلى آخر القائمة، بينما يذهب أصحاب الاتجاه الثاني إلى أن التكنولوجيا هي الملاذ والخلاص لنا من بؤس وفقر الطبيعة، بل قل هي الأمل الباقي لنا في حل كل مشكلاتنا الاقتصادية والبيئية. ويسرف بعض أصحاب هذا الاتجاه في التفاؤل، حتى إن التكنولوجيا غدت تحتل عندهم المكانة نفسها، التي كان يحتلها الدين في العصور الوسطى، أو المكانة التي احتلها التفسير التاريخي في القرن التاسع عشر، حين كان يمثل العلة النهائية التي تشكل مصير الإنسانية وماضيها وحاضرها ومستقبلها.

ويمكن القول إن أصحاب هذا الفريق قد توسع في الظن بسيطرة التكنولوجيا على مختلف جوانب الحياة، حتى أضحى أصحابه ينظرون إلى كل شيء من خلال عدسات تكنولوجية قد تؤدي بهم في نهاية الأمر إلى موقف يطلق عليه سكلوموسكي اسم الواحدية التكنولوجية technological monism، وهو موقف تغدو فيه التكنولوجيا المفسر الرئيس والمحرك الأساسي والمبرر الأوحد لكل الأنشطة الإنسانية؛ الجمالية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية (Skolmowski, 1983, p.42).

ويعد جاك إيلول Ellul، وهربرت ماركيوز Marcuse، من أهم ممثلي النظرة التشاؤمية، فالتكنولوجيا كما يعبر عنها إيلول في كتابه المعروف «المجتمع التكنولوجي» The Technological Society، الصادر في العام 1963، وماركيوز في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» One Dimensional Man، الصادر عام 1964، ليست سوى أداة تحول كل شيء، بما في ذلك الأشياء المجردة إلى أشياء مادية. وقد توسع إيلول وماركيوز في هذا التفسير المادي حتى إنهما أضفيا طابعاً مادياً على كل جوانب الحياة، بل إن إيلول يرى أن التكنولوجيا وصلت إلى مرحلة الاستقلال الذاتي، ولم تعد تخضع لسيطرة الإنسان، بل إن الإنسان أضحى يخضع لسيطرتها:

> لقد أصبحت التكنولوجيا هي الوسط الجديد، الذي يحدد وجود الإنسان، حيث حل هذا الوسط محل الوسط القديم الذي كان يتمثل في الطبيعة. (Elluel, 1983, p. 86)

والإنسان المعاصر، في رأي إيلول، انصهر داخل بوتقة التكنولوجيا، حتى إننا نستطيع أن نقول إن «طبيعته» ذاتها بدأت تتعدل وفقاً لمعايير التكنولوجيا، حتى إنه لم يعد يتمتع بحريته التقليدية في الحكم والاختيار،

فالإنسان هو الذي يكون في نهاية الأمر موضوعاً لتطبيقات التكنولوجيا في مجالات الصناعة والتعليم وتعديل الأساليب السيكولوجية واختبارات الشخصية والذكاء وقياس اتجاهات الرأي وغيرها، وغالباً ما يعامل في هذا المجالات باعتباره «موضوعاً» فقط. وقد يرد البعض بالقول إن هذهِ الأساليب التقنية يستخدمها أشخاص آخرون، وسيظل الإنسان في نهاية الأمر سيداً أو مسيطراً على استخدام هذه الأساليب. غير أن إيلول يرد بنظرته المتشائمة قائلاً إن هؤلاء الأشخاص غالباً ما يكونون واقعين تحت تأثير أساليب تكنولوجية أخرى، كالدعاية وغيرها، فهؤلاء الأشخاص، وفقاً لتعبيره، تم «تكنلجتهم»، ومن ثم لا يستطيعون التخلي عن التكنولوجيا التي أصبحوا يعتقدون أنها تمثل «الخير في ذاته» (Ellul, 1983, P. 88)، فالتكنولوجيا اكتسبت في رأيه قيمة في حد ذاتها حتى إنه يرفض القول إن هدف التكنولوجيا هو التكيف الأمثل للأفراد، أو الوصول في نهاية المطاف إلى سعادة الإنسان كما يزعم البعض، فهناك تباين بين هذا اللون من السعادة وبين الحرية الإنسانية المفقودة، فالإنسان المعاصر يقنع بالمشاركة السلبية في التقدم التكنولوجي أو بقبول الاتجاهات، التي تفرضها عليه التكنولوجيا بصورة آلية لا يد له فيها، ومن هنا يشعر بمدى سخافة absurdity الحياة وفقدانها لأي معنى أو قيمة، فعندما نفكر في الإنسان الخاضع للأساليب التكنولوجية فإننا نفكر في خضم عالم من الأشياء والأدوات والآلات وغيرها من الأمور المادية. وإذا كانت التكنولوجيا تحقق للإنسان السعادة المادية من خلال تحريره من كثير من قيود المكان والزمان، فإن المجتمع التكنولوجي في رأيه:

لا يمكن أن يكون مجتمعاً إنسانياً حقيقياً، لأنه يضع الأمور المادية، لا الإنسان، في موقع الصدارة، كما أنه يهتم بالإنسان من خلال تقليص دوره وتحويله إلى مجرد سلسلة من الأرقام. (Ellul, 1983, p.90)

وتكمن المفارقة عند إيلول في أنه يرى أن مقياس الكمال والتقدم التكنولوجي يتحقق من خلال التطور الكمي، ومن ثم فهو يهدف بالضرورة إلى تحقيق ما يمكن قياسه كمياً، أما التميز والرقي الإنساني Human Excellence فلا يمكن قياسه كمياً، لكونه يتمثل أساساً في المجالات الكيفية، فالقيم الروحية، التي هي من أهم الخصائص الملازمة للإنسان، لا يمكن أن تنشأ كوظيفة للتطور المادي، ومن هنا فمن المستحيل حدوث نقلة أو تحول من القياسات الكمية التكنولوجية إلى الصفات أو الخصائص الكيفية الإنسانية. وينتهي إيلول في نهاية الأمر إلى القول باستحالة أن تؤدي التكنولوجيا إلى زيادة حرية الإنسان واستقلاليته.

أما ماركيوز، فقد رأى أن الإنسان قد تضاءل دوره وتقلصت مكانته وتحول في ظل تطور الحضارة التكنولوجية إلى «مخلوق أحادي البعد» mono-dimension أو ما يطلق عليه أحياناً «الموجود ذو البعد الواحد» One-dimensional man. وقد طفق ماركيوز يبحث عن سر تقزم الإنسان واضمحلال دوره، وانتهى إلى رد أسباب ذلك إلى المجتمع الاستهلاكي المعاصر، الذي حول كل شيء إلى سلعة تباع وتشترى، ما أدى إلى تقليص الحرية الإنسانية، وهو مجتمع أضحى الإنسان فيه مجرد كائن يسعى إلى حرية الاختيار بين أنواع وماركات السلع المختلفة. ويرى ماركيوز أن «الحياد»، الذي قد نتصوره في التكنولوجيا، يخفي في واقع الأمر وراءه صورة من صور السيطرة السياسية (Marcuse, 1968, pp. 7 - 18).

فالتكنولوجيا ليست سوى لون من ألوان الديكتاتورية الجديدة، التي تروم قمع المجتمع والسيطرة عليه. حقاً، لقد أشبعت التكنولوجيا المعاصرة العديد من الحاجات الإنسانية الأساسية

(كالغذاء والمأوى والصحة وغيرها)، غير أن هذا الإشباع جاء مصاحباً لتحقيق لون من ألوان الحرية الزائفة، التي تتشكل من خلال المناقشات الفارغة من المضمون والصحافة الموجهة وتركيز الاقتصاد القومي لغالبية الدول في يد عدد محدود من المؤسسات الاحتكارية الضخمة (Marcuse, 1968, p.19).

وهكذا، فإذا كان البعض يعتقد أن التكنولوجيا ستأخذ بيد الإنسان لحل جميع مشاكله، فإن إيلول وماركيوز يعتقدان أن التكنولوجيا ستتمخض في نهاية الأمر عن يوتوبيا مشوهة dystopia تقضي على الوجود الحقيقي والحرية الأصيلة للإنسان.

ومن الفلاسفة، الذين انتقدوا سيطرة الأساليب التكنولوجيا على الوجود الإنساني، نجد أيضاً الفيلسوف الألماني هابرماس Habermas، الذي يتفق في كتابه «نحو مجتمع عقلاني» Toward a Rational Society، الصادر في العام 1970، مع ماركيوز وإيلول في اختلاف صور التكنولوجيا المعاصرة عن الصور القديمة لها، وفي أنه من الصعب اعتبار التكنولوجيا مجرد مجموعة من الأدوات أو الآلات، كما يعتقد كثيرون، وإنما هي تشكل منظومة متكاملة تتحكم في الوجود الإنساني برمته. ويشير هابرماس إشارة مهمة إلى التداخل المتزايد بين العلم النظري والتكنولوجيا، ويطلق عليه اسم «علمنة التكنولوجيا» (Scientization of Technology) (Habermas, 1970, p. 104).

دافع مارتن هيدغر عن التكنولوجيا والتطبيق في مقابل المعرفة العلمية الخالصة، فالمطرقة (الشاكوش)، التي يستخدمها الإسكافي في رتق الأحذية، لا تعد «موضوعاً» في حد ذاتها وإن كان استخدام الإسكافي لها ينم عن لون متفرد من ألوان المعرفة العملية غير التصورية، فنحن قد نتعلم كيف نستخدم المطرقة أو الشاكوش، لكن بعد حين، تتوارى المطرقة باعتبارها «شيئاً»، وتصبح موضوعاً لخبراتنا ذاتها. ويذهب هيدغر في مقال له بعنوان: The Question Concerning Technology إلى أن التكنولوجيا تسبق العلم من الناحية الأنطولوجية، كما يذهب إلى أن الرياضيات والمنهج التجريبي والتبرير، بل والنظريات ذاتها، ليست سوى أداة من أدوات التكنولوجيا. (Heidegger, 1977, p. 303)

أما جون ديوي، فقد أعلى من شأن المعرفة التكنولوجية، حتى إنه أشار إلى أنه كان يفضل أن يطلق على فلسفته اسم «فلسفة التكنولوجيا» بدلاً من البراغماتية أو الأداتية التي عرفت بها (Hide, 1992, p. 43). وإذا كان هيدغر، كما سبق وأشرت، يرى أسبقية التكنولوجيا على العلم من الناحية الأنطولوجية، فإن جون ديوي يذهب إلى أن العلم ليس سوى نشاط تجريبي تكنولوجي، وأن التفرقة بين العلم والتكنولوجيا غير ضرورية أو جوهرية. وسيأتي الحديث مرة أخرى عن الموقف البراغماتي من التكنولوجيا في نهاية البحث.

غير أن الدراسات الخاصة بالعلاقة بين العلم النظري والعلم التطبيقي والتكنولوجيا أخذت تتزايد منذ أوائل السبعينيات وحتى الآن، حتى إن هناك اليوم دوريات كاملة تقتصر على دراسة هذه الموضوعات فقط. غير أننا لن نعرض لهذه الدراسات في هذا البحث، وسنقصر حديثنا على إحدى مشكلات التكنولوجيا الجوهرية، وهو مكانتها المعرفية والمنطقية.

هل التكنولوجيا معرفة؟

سأحاول في هذا الجزء من البحث أن أجيب عن السؤال: هل يمكننا التماس بعض الأسس المعرفية

والمنطقية للتكنولوجيا؟ أي هل يمكننا أن نعتبر التكنولوجيا لوناً من ألوان المعرفة، وإذا كانت الإجابة نعم فما الفارق الجوهري بين هذه «المعرفة» وبين المعرفة العلمية؟

يؤكد معظم العاملين بفلسفة العلم ومناهج البحث، كما سبق وذكرت، أن التكنولوجيا لا ترقى إلى أن تكون معرفة، وأن قضاياها لا تتضمن معرفة شأن قضايا العلم النظري، أو حتى بعض قضايا العلم التطبيقي، فالتكنولوجيا عند هؤلاء ليست سوى مركب من الحرف والصناعات المتنوعة، وهي وإن كانت تستند منطقياً ومنهجياً إلى العلوم الأخرى، فليس لها استقلال منهجي يميزها أو سمة أساسية نستطيع الإشارة إليها باستثناء كونها مجموعة من الحرف أو الصناعات المستندة إلى تطبيقات العلوم الأخرى.

بيد أن التفسير السابق يسقط من حسبانه سمة أساسية من سمات التكنولوجيا ألا وهي فكرة التقدم، فإذا كان العديد من فلاسفة العلم يعتبرون التقدم هو السمة الأساسية، بل وأحياناً المعيار المميز لقضايا العلم، فإنني أقول إن فكرة التقدم ذاتها يمكن التماسها أيضاً في مجال التكنولوجيا، كما أنني أزعم أننا إذا قبلنا هذه الفكرة، فقد نقبل قضايا التكنولوجيا باعتبارها تقدم لنا لوناً من ألوان «المعرفة»، التي تختلف في سماتها وخصائصها بالطبع عن المعرفة التي نتحدث عنها في قضايا العلم النظري الخالص.

يرى كارل بوبر Popper أن التقدم العلمي هو أحد أهم خصائص العلم، إذ يجب أن يستمر العلم في التقدم حتى يستمر في الوجود، ونهاية التقدم العلمي تعني نهاية العلم ذاته، لكن كيف يحدث التقدم في مجال العلم النظري؟ يرى المنظرون في مجال فلسفة العلم أن التقدم يحدث من خلال التحسين المستمر للنظريات العلمية والزيادة المطردة في المخزون العلمي (وإن كان هذا لا يعني أن التقدم يحدث بتراكم المخزون العلمي فقط، إذ قد يحدث من خلال الثورة على هذا المخزون المتراكم!)[5]. ويتحقق التقدم أيضاً من خلال الفحص الدقيق والمستمر للنظريات العلمية والاستبدال الدائم للنظريات الرديئة بالنظريات الجيدة أو الأفضل. وكلمة أفضل هنا قد تعني أكثر بساطة، أو أكثر عمومية، أو أكثر تفصيلاً، أو ذا قدرة تفسيرية أكبر، أو كل هذه الأمور مجتمعة (Skolimowski, 1983, p. 44).

والهدف النهائي من تحسين النظريات وتطويرها هو زيادة المعرفة العلمية والوصول إلى الحقيقة، وغني عن البيان أن هذا هو الهدف الأسمى للعلم النظري عند معظم فلاسفة العلم. ولكي يتحقق مثل هذا التقدم، يقوم العلماء بإخضاع نظرياتهم للاختبارات القاسية الدقيقة في محاولة لمعرفة مدى صمودها أمام هذه الاختبارات. وسواء أقبلنا مبدأ القابلية للتحقق Verifiability Principle، الذي لم يعد هناك من يجرؤ اليوم على الدفاع عنه في صورته القديمة، التي وضعها لنا أصحاب حلقة فيينا، أو مبدأ القابلية للتكذيب Falsfiability Principle، الذي صاغه كارل بوبر وتعرض لانتقادات منطقية ومنهجية لا تقل في وجاهتها عن الانتقادات التي تعرض لها مبدأ القابلية للتحقق، أو مبدأ وفرة النظريات Proliferation of Theories، الذي يقول به بول فيرابند Feyerabend، أو فكرة النماذج القياسية Paradigms، التي يقول بها توماس كون، أو المناهج الخاصة ببرامج البحث العلمية Methodology of Scientific Research Programs عند لاكتوش Lakatos، أو غير ذلك من تفسيرات لفكرة تقدم ونمو النظريات العلمية، فإننا أثناء سعينا نحو اكتساب المعرفة، وبحثنا عن الحقيقة، نسلم بوجود «واقع» معين نجري عليه أبحاثنا، وتقع

عليه ملاحظاتنا وتجاربنا، كما نسلم بأن فكرة التقدم العلمي ذاتها تتضمن أننا نفصح عن «الواقع»، وأننا نضع النظريات، ونخترع الفروض، ونقوم بالملاحظات بهدف (فهم) هذا الواقع وتفسيره والتنبؤ بمسار أحداثه في المستقبل.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ماذا عن التكنولوجيا؟ هل هي أداة مماثلة نستخدمها لفحص الواقع بغية فهمه ووصفه وتفسيره والتنبؤ بمساره؟ هل تهدف التكنولوجيا شأنها في ذلك شأن العلم النظري إلى زيادة المعرفة أو البحث عن الحقيقة؟ الإجابة، بالطبع، كلا، فالتكنولوجيا ليست وسيلة أو أداة للبحث عن الحقيقة، أو السعي نحو امتلاك المعرفة بالمعنى الموجود في العلم النظري، فنحن في العلم النظري نفحص الواقع كما هو معطى لنا، أو (كما هو)، أما في مجال التكنولوجيا، فنحن نخلق واقعاً جديداً وفقا لتصميماتنا، أي إننا ننتج عناصر جديدة لم تكن موجودة من قبل على الصورة نفسها، التي أضحت عليها الآن، كما أننا نقدم وسائل وطرقاً لصنع ما نريد وفقاً للمواصفات التي نريدها. وإذا كان العالم في مجال العلم النظري يقدم لنا أثناء سعيه نحو الكشف عن الحقيقة نظريات أفضل، كما سبق ونوهت، فإن الباحث في مجال التكنولوجيا يحاول أن يقدم لنا أيضاً الوسائل لصنع ما هو أفضل. غير أن معنى كلمة أفضل هنا يختلف عن معناها المستخدم في سياق العلم النظري، فهي قد تعني هنا أكثر متانة، أو أكثر كفاءة، أو أكثر حساسية، أو أكثر سرعة في تأدية الوظيفة، أو كل هذه الأمور مجتمعة (Skolimowski, 1983, p.44).

يتضح لنا من الوصف السابق اختلاف معايير التقدم في مجال العلم النظري عنها في مجال التكنولوجيا، ولا يمكن أن تحل معايير التقدم في مجال العلم محل معايير التقدم في مجال التكنولوجيا، فالعالم في مجال العلم النظري لا يأبه كثيراً لاستخدام أو عدم استخدام ما يصل إليه من اكتشافات، غير أن معظم الاكتشافات العلمية تجد، إن عاجلاً أو آجلاً، طريقها إلى التطبيق العملي، ومن ثم نقول إن التقدم العلمي والتقدم التكنولوجي لا يعملان بمعزل عن بعضهما بعضاً، فتقدم العلم النظري يساعد في الوصول إلى مخترعات جديدة في مجال التكنولوجيا، كما أن المخترعات التكنولوجية تسهم بدورها إسهاماً فعالاً في تقدم العلم النظري.

غير أن هذا الأمر لا ينبغي أن يجعلنا نخلط بين الجانبين، فكثيراً ما ينظر فلاسفة العلم إلى التقدم العلمي باعتباره المفسر الوحيد لتقدم ليس العلم النظري فحسب، بل ولتقدم التكنولوجيا ذاتها. وإذا كان العلم النظري يتعامل مع الواقع كما هو، كما سبق وذكرت، فإن التكنولوجيا تهتم أساساً بالتدخل في الواقع بغية تفسيره وفقاً لخطط مسبقة ولخدمة أغراض تختلف عن أغراض العلم النظري.

ولكن إذا كانت السمة الأساسية المميزة للتكنولوجيا هي التقدم فهل يرقى هذا بها إلى أن تكون معرفة؟ أم أنها مجموعة من الصناعات والحرف والآلات؟ سنلجأ هنا إلى تعريف جيلبرت رايل Ryle للمعرفة، لأنه سيلقي بعض الضوء على ما أريد توصيله للقارئ الكريم. يميز ريل بين نوعين أساسيين من المعرفة، النوع الأول هو معرفة كيفية صنع أو عمل شيء معين، الذي عادة ما يشار إليه بالقول إنه معرفة بكيفية صنع أو إنجاز شيء ما Know-how، أما النوع الثاني فيتمثل في معرفة أن شيئاً ما هو هذا أو ذاك من الأشياء Know-that (Ryle, 1949).

فنحن نعرف، مثلاً، أننا نعيش على سطح الأرض، وهي كوكب بيضاوي يبعد ملايين الأميال عن الشمس، ويدور مع غيره من الكواكب حولها، وقد

نعرف أيضاً كيف نقود السيارة أو الدراجة، دون أن نكون قادرين على توضيح أو تفسير هذه المعرفة، وقد ننسى بمرور الوقت كيف نقود السيارة. غير أن هذا اللون من «المعرفة» - أي التمكن من أسلوب معين - لا يعد معرفة بالمعنى التقليدي المتعارف عليه لهذه الكلمة. وتعد السياسة مثالاً واضحاً على هذا اللون من المعرفة، فالمهارة أو الفطنة السياسية تعد من المواهب أو القدرات، التي يصعب تحليلها، أو ردها إلى سلسلة من القضايا الأدنى، وهو لون من المعرفة يلقى الكثير من التقدير في الغرب، خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية.

وإذا كانت المعرفة العلمية تسعى نحو الكشف عن الحقيقة، فإن «المعرفة» التكنولوجية، التي تعادل اللون الأول من «المعرفة» عند رايل Know-how، تسعى أساساً نحو تحقيق أكبر قدر من الكفاءة أو الفعالية.

وهنا نصطدم بمشكلة منطقية شائكة بصدد هذا اللون من «المعرفة»، فما هو فعال ليس بالضرورة ما هو صادق، إذ يكفي أن يكون الكفء، أو الفعال، ذا درجة احتمال عالية لكي نقبله باعتباره صادقاً في مجال التكنولوجيا!! فقد يكون كافياً أن نقول إن العقار (س) يعالج المرض (ص) بنسبة نجاح 90% لكي نثق في ذلك العقار. وقد لا نعرف أسباب نجاح العقار بهذه النسبة، ولعل مرد فشل العقار في معالجة 10% من الحالات يعود إلى عدم معرفتنا بالأسباب الحقيقية للمرض مثلاً.

خلاصة الأمر، إن ما هو فعال قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، ومن هنا تختلف الفعالية عن الصدق. والمثال على ذلك هو أننا لا نـزال، حتى الآن، نستخدم بعض أجزاء ميكانيكا نيوتن الفلكية، ونعتبرها أداة فعالة في علم الفلك على الرغم من أن نظرية آينشتاين تجاوزتها، بل وكذبتها منذ أمد بعيد. من هنا، فنجاح بعض النظريات العلمية عند التطبيق العملي ليس مـؤشراً دقيقاً أو موضوعياً للحكم على صدق تلك النظريات، فهناك العديد من النظريات الصادقة التي تفشل عند التطبيق العملي، كما أن هناك نظريات كاذبة قد تنجح عند التطبيق. وقد يرجع نجاح النظريات الكاذبة في رأي ماريو بونج Bunge إلى احتمال احتواء النظرية على جوانب عديدة كاذبة، ويتم عند التطبيق اختيار الجانب الوحيد الذي قد يتصادف صدقه، ما يؤدي إلى النجاح العملي للنظرية، فالنظرية في رأيه ليست سوى:

> نسق من الفروض، التي يكفي لعدد قليل منها أن يكون صادقاً أو قريباً من الصدق لتترتب عليه نتائج دقيقة بشرط عدم استخدام المكونات الكاذبة في الاستنباط، أو إذا لم يكن لهذه المكونات الكاذبة تأثير عملي (Bunge, 1983, p.65)

وهكذا، فمن الممكن صنع نوع فاخر من السجاد بالجمع بين قواعد الصناعة المتعارف عليها وبعض التعاويذ السحرية، ومن الممكن أيضاً شفاء مريض عصابي بالجمع بين أساليب العلاج بالتحليل النفسي والإيحاء والمهدئات والعقاقير وبين السحر والدجل والخرافات، أو الفوز في بعض مباريات الكرة بالجمع بين الأخـذ بالقواعد العلمية المتعارف عليها في الهجوم والدفاع وبين عمل بعض التعاويذ، أو قراءة بعض الأدعية.

لقد اعتقد الفلاسفة منذ زمن بعيد أن المعرفة هي مجموع الحقائق المثبتة أو المبرهنة، غير أن فلاسفة العلم المعاصرين هاجموا هذا التصور حين ذهبوا إلى أن القضايا الوحيدة اليقينية هي دون شك قضايا تحصيل الحاصل tautology الخاصة بالمنطق والرياضيات. ناهيك عن بعض المناطقة، الذين

يشككون في بعض أنماط القضايا التحليلية، التي كنا نعدها تحصيل حاصل من قبيل الأعزب هو الشخص غير المتزوج، وما شابهها من قضايا (Quine, 1963, pp. 11-20)، غير أن قضايا تحصيل الحاصل، بعيداً عن مجال المنطق والرياضيات، من قبيل قولنا "كل المصريين مصريون"، ليست هي نوعاً من المعرفة الذي نقصده في هذا البحث.

وإذا كانت قضايا تحصيل الحاصل لا تخبرنا بشيء، فإن مفهوماً جديداً أكثر تحفظا للمعرفة يرى أن المعرفة ليست مجموع الحقائق المبرهنة، وإنما هي مجرد فروض يجب علينا مراجعتها بمجرد اكتشافنا لأسباب تدعونا للشك فيها، ومن هنا، فالمعرفة العلمية أصبحت وفقاً لذلك مجرد فروض تتعرض دائماً للاختبار واحتمال التكذيب.

ولكن حتى التفسير السابق لا يقودنا آلياً إلى اعتبار التكنولوجيا معرفة، فـ«المعرفة» التكنولوجية، التي نتحدث عنها، تتمحور حول الأدوات وكيفية استخدامها، ولا يمكننا بطبيعة الأمر أن نعتبر الأدوات في حد ذاتها معرفة، فالمخرطة والإزميل ولوحة المفاتيح ومعالجات الحاسب الآلي لا تعد في حد ذاتها معرفة، غير أننا نستطيع أن نقول إن معرفتنا بوجود المخرطة أو الإزميل، ومعرفتنا بكيفية صنع واستخدام الإزميل أو لوحة المفاتيح، يمكن أن تعد لوناً من ألوان المعرفة، حتى وإن كانت تلك الأدوات في حد ذاتها لا تعد معرفة، أي إن الأمر هو أننا إذا اعتبرنا التكنولوجيا مجرد أداة أو آلة، فلن نجد لها مكاناً في البناء المعرفة المتعارف عليه.

غير أن هناك وجهة نظر أخرى جديرة بالاعتبار والتأمل تذهب إلى أن العلم ذاته ليس أكثر من أداة أو آلة لتفسير الظواهر والتحكم بها، ومن هنا، فإما أن نعتبر التكنولوجيا معرفة، أو لا نعتبر العلم ذاته معرفة!!

وتفسير العلم النظري برمته باعتباره أداة ليس وليد فلسفة العلم المعاصرة، كما قد يظن البعض، وإنما يرجع بتاريخه إلى زمن بعيد. وأحد الأمثلة المشهورة على ذلك في تاريخ العلم هي محاولة استخدام هذه الحجة أثناء محاكمة غاليليو. فقد ذهب غاليليو، كما هو معروف، إلى صحة وصدق نظرية كوبرنيكس. وقدم غاليليو عدة حجج يدافع بها عن أقواله، وقد اصطدمت هذه الحجج بتعاليم رجال الكنيسة، وتعرض من ثم إلى خطر جسيم كاد يفقد خلاله حياته، وهنا اقترح الكاردينال «بيلارمين» حلاً بارعاً للخروج من تلك الأزمة. فقد حث «بيلارمين» غاليليو على أن يقول إنه أراد فقط من افتراض دوران الأرض حول الشمس أن يبسط الحسابات الفلكية المعقدة حتى يسهل على الفلكيين وغيرهم أن يتبنوا هذه الحسابات لخدمة أغراض عملية، أي إذا استخدمنا لغتنا الحالية نقول إن بيلارمين اقترح أن يكون الفرض الشمس - مركزي (الذي ينتمي للعلم النظري بالطبع) مجرد أداة أو لون من ألوان «المعرفة» التكنولوجية المفيدة دون أن تكون بالضرورة صادقة، فالمعرفة النظرية، وفقاً لهذا التفسير، لا تعدو كونها أداة أو آلة مفيدة لا صلة لها بالصدق أو الكذب (Jarvie, 1983, p. 57).

وقد كرر الفيلسوف بيركلي في القرن الثامن عشر هذا الرأي نفسه، حين حاول التصدي لموجة الشك والإلحاد التي سادت البلاد آنذاك والتي كانت تستند في الدفاع عن حججها إلى نظريات نيوتن. فقد ذهب بيركلي إلى أن تلك النظريات ليست سوى أدوات مفيدة وفعالة للتفسير والتنبؤ، لكنها ليست صادقة أو كاذبة، أي إنه رأى أن معادلات نيوتن ليس لها نصيب من الصدق أو الكذب أكثر من نصيب الإزميل أو لوحة المفاتيح في مثالنا السابق.

وقد طور البراغماتيون وجهة النظر السابقة إلى أقصى حد لها، فالمعرفة عندهم هي ما ينجح في مجال العمل أو الإنجاز What works، أي المعرفة برمتها تعادل عندهم ما سبق وأطلقت عليه في هذا البحث اسم معرفة الإنجاز know-how، التي تشير إلى «المعرفة» التكنولوجية. ولقد عبر وليام جيمس عن هذا الرأي بقوله إن الفكرة الصادقة هي الفكرة النافعة، والفكرة النافعة هي الفكرة الصادقة:

هب أن فكرة ما أو اعتقاداً معيناً صادق.. لنسأل عندئذ ما الفارق المادي الملموس الذي يمكن أن يترتب على هذا الصدق في حياة أي شخص؟ كيف يمكن أن يتحقق هذا الصدق؟.. باختصار، ما العائد المادي الملموس cash-value لهذا الصدق بلغة الخبرة الحسية؟. (James, 1972, p.97)

ويجيب جيمس عن الأسئلة السابقة بقوله إن الأفكار الصادقة هي تلك التي نستطيع تمثلها والتحقق من صدقها، وتعزيزها، على عكس الأفكار الكاذبة التي لا نستطيع أن نفعل ذلك معها. من هنا، فصدق فكرة معينة ليس سمة مورثة أو خالدة في تلك الفكرة، وإنما «يلحق» أو يحدث الصدق للفكرة من خلال العمل والإنجاز: truth happens to an idea.

وإذا كان البعض يعترض على مثل هذا التفسير، باعتبار أن النجاح العملي في مجال التكنولوجيا يختلف عن الصدق والكذب المنطقي في مجال العلم النظري، فإننا نقول إن هذا التفسير لا يخلو من شيء من الحقيقة، فإذا كنا نسلم بأن الإزميل وشاشة الحاسب الآلي ولوحة المفاتيح ليست معرفة في حد ذاتها، غير أننا نسأل بدورنا ماذا عن بعض الحقائق المستمدة من النظريات العلمية؟، ألا تستخدم أحياناً كأدوات؟ فالمعادلة المعروفة E=mc2 تنتمي دون شك إلى مجال العلم النظري، لكن ألا تستخدم في الوقت نفسه كأداة للعمل والإنجاز؟ وإذا كانت أدوات التكنولوجيا مجرد أشياء يستخدمها الإنسان ليزيد سيطرته على الطبيعة، أليس البحث العلمي برمته ثمرة من ثمار الفكر الإنساني للسيطرة على الطبيعة بعد فهمها وتفسيرها. لقد عبر كارل بوبر نفسه، وهو من كبار المدافعين عن العلم، عن شيء من هذا القبيل حين ذهب إلى أننا أثناء نضالنا الجبار المتواصل للتكيف في بيئة قاسية، تكون اللغة والبحث العلمي برمته بمنزلة آليات، أو أدوات رائعة للتكيف، ولا تكون هذه الأدوات مجرد حركات عمياء عشوائية تخضع للمصادفة الخالصة، وإنما حركات محسوبة ومعروفة ومحددة (Jarvie, 1983, p.61).

غير أننا حتى إذا أخذنا برأي البراغماتيين في اعتبار التكنولوجيا «معرفة» بمعنى من المعاني، فإننا نقر بأن قضايا التكنولوجيا أقل ثراءً من الناحية التصورية من قضايا العلم النظري، فالتكنولوجي الذي يبحث في قضايا التكنولوجيا لا يهتم كثيراً بـ «ماهية» الأشياء التي يبحثها، وإنما ينصب جل اهتمامه على معرفة كيف يمكن استغلالها على أحسن الوجوه. وكذلك، فإن خبير الإلكترونات، أو الباحث في مجال تطوير أقراص الليزر للحاسب الآلي، لا يأبه كثيراً للصعوبات التي تواجه نظرية الكوانتم (التي تنتمي إلى مجال العلم النظري الخالص)، كما لا يهتم بصعوبات المنطق الرياضي التي تقوم عليها أسس برامج الكمبيوتر، وبالمثل يهتم الاقتصادي الباحث في نظرية المنفعة بالمقارنة بين مفاضلات الأشخاص فقط، ضارباً عرض الحائط بالغوص في معرفة أصول وأسباب هذا التفضيل، فتلك المشكلة في رأيه تخص علماء النفس لا علماء الاقتصاد.

وإذا كنا قد انتهينا إلى أن السمة الأساسية المميزة «للمعرفة» التكنولوجية هي التقدم، فإننا نشير إلى أن هذا التقدم ليس بالضرورة تقدماً مطرداً يسير

في خط مستقيم إلى الأمام، إذ دائماً ما يثير التقدم التكنولوجي مشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية وبيئية عديدة، فالتقدم التكنولوجي يضيف شيئاً على حساب شيء آخر، أي كلما حل مشكلة خلق مشكلة موازية، ومن هنا نقول إنه لا يوجد تقدم مطلق ولا تراجع مطلق في مجال التكنولوجيا (Ellul, 1983, p. 98).

وهناك العديد من الأمثلة، التي توضح ذلك الطابع المزدوج للتقدم التكنولوجي، فقد ارتفع على سبيل المثال متوسط عمر الإنسان خلال القرن العشرين ارتفاعاً كبيراً حتى وصل إلى أكثر من 70 عاماً في معظم الدول المتقدمة بعد أن كان لا يزيد في مطلع القرن على 45 عاماً، غير أن هذه الزيادة العمرية واكبتها صعوبات جمة في مختلف مجالات الحياة، فإنسان اليوم أصبح أكثر هشاشة، ولم تعد لديه القدرة التي كانت لأسلافه على مقاومة المرض، أو التكيف مع الظروف البيئية (تأمل حياة التقشف التي كان يكابدها الناس في الصحراء حتى عهد قريب، وكيف أنه لا يستطيع اليوم أن يبتعد عن جهاز التكييف لدقائق معدودات، وكيف أن الزحلة من الشام إلى الحجاز كانت تستغرق عدة شهور على ظهور الجمال، بينما اليوم لا يتحمل الإنسان السفر بالطائرة أكثر من عدة ساعات)، أي إنه مع الزيادة في متوسط عمر الإنسان وتوفر كل ألوان الأدوات التي تساعده على حياة الرغد اللينة، إلا أنه فقد كثيراً من وظائفه الحيوية، وأضحى أكثر عرضة للتوتر والضغط العصبي.

كما أن التقدم التكنولوجي يتضمن بصورة منظورة، أو غير منظورة، آثاراً سلبية لا يمكن إغفالها، وأبسط مثال على ذلك الآثار الجانبية للعقاقير الطبية، فأنت عندما تشعر بصداع بسيط قد تلجأ إلى تناول بعض الدواء (كالأسبرين مثلاً) لمعالجة الصداع، غير أن لهذا الأسبرين، كما لمعظم العقاقير، آثاراً جانبية سلبية يصعب تداركها.

بيد أن هذه الازدواجية في طبيعة التقدم التكنولوجي لن تقودنا، كما يفعل كثيرون، إلى رفض التقدم التكنولوجي أو حتى التحفظ بشأن قبولها، فإنسان اليوم لم يعد مخيراً في قبول أو رفض التطور التكنولوجي، وأعتقد أن المفارقة في رفض أو قبول التكنولوجيا تنجم من مقابلة البعض (غير المبررة) بين التقدم التكنولوجي وبين التحلل، أو التفسخ الأخلاقي، أو التدهور البيئي، في المجتمعات المتقدمة تكنولوجياً، غير أن تحليل هذه النتيجة ينتهي بنا إلى كذبها منطقياً، لأن المقابلة هنا تتم بين الأنساق التكنولوجية والقيم الأخلاقية وهي مقابلة غير دقيقة. من هنا نقول إن الوسائط الأخلاقية التقليدية كثيراً ما تصطدم بأنماط جديدة من صور الحياة التي تخلقها أو تقدمها لنا التكنولوجيا، وكثيراً ما يتم تعديل القيم القديمة لتحل محلها قيم جديدة تتواءم مع التطورات الجديدة غير المسبوقة. ولنتأمل في هذا المقام موضوع نقل الأعضاء، وأطفال الأنابيب، والهندسة الوراثية، واستنساخ الحيوانات، وربما البشر مستقبلاً، ومطالبة البعض بالحق في إنهاء حياتهم إذا ما رأوا ضرورة طبية، أو حتى نفسية لذلك. لقد أضحت كل هذه المشكلات تستلزم نسقاً أخلاقياً مغايراً لمنظومة القيم السائدة حتى الآن.

العلم والتكنولوجيا بين التنبؤ والتكهن[6]

إذا كنا قد انتهينا إلى إمكان اعتبار قضايا التكنولوجيا لوناً من ألوان «المعرفة» المغايرة بالطبع للمعرفة المتضمنة في قضايا العلم النظري، فإننا نشير هنا إلى تماثل بعض أهداف العلم النظري مع أهداف التكنولوجيا، ولعل أهم هدف تشترك التكنولوجيا

مع العلم النظري في محاولة تحقيقه هو التنبؤ، الذي يمثل الثمرة النهائية لعملية البحث العلمي كما يقول ووكر Walker:

وبينما تحدد التنبؤات العلمية ما سيحدث، أو قد يحدث عند توافر شروط معينة، فإن الأمر يختلف في مجال التكهن التكنولوجي، فالباحث في مجال التكنولوجيا يحاول أن يغير من الشروط الموجودة لكي يتمكن من تحقيق إنجازات معينة. ويتضح لنا الفارق بين التنبؤ العلمي والتكهن التكنولوجي عندما نقارن بين تنبؤ علماء الفلك بمدار كوكب أو مذنب معين وبين تكهن علماء التكنولوجيا بمسار قمر صناعي معين، إذ يستطيع التكنولوجيون في الحالة الأخيرة أن يختاروا سلفاً بين العديد من الواقع والمسارات المحتملة الآمنة مما يوفر لهم معرفة العديد من الاحتمالات المتوقعة وتقييم تلك التوقعات في ضوء رغبات المجتمع، أما عالم الفلك، الذي يقول لنا إن مذنب هالي، مثلاً، سيعود للدوران حول الأرض بعد سبعين عاماً لا يستطيع أن يفعل شيئاً حيال هذا التنبؤ، كأن يجعله يأتي قبل موعده أو بعده (Bunge, 1983, p. 72).

ويقودنا هذا القول إلى خاصية فريدة وغريبة تتميز بها التكهنات التكنولوجية، ولا تتوافر في تنبؤات العلم النظري، ففي مجال العلم النظري يعتمد نجاح العالم إلى حد بعيد على مدى قدرته في الفصل بين ذاته وبين موضوع دراسته (خصوصاً إذا كان هذا الموضوع يشتمل على عناصر سوسيولوجية أو سيكولوجية)، أي في قدرته على أن ينأى بنفسه بعيداً عن موضوع بحثه، بل إن هذه الخاصية، التي كثيراً ما نشير إليها بكلمة الموضوعية، تمثل أهم السمات المميزة للمنهج العلمي برمته، أما نجاح الباحث في مجال التكنولوجيا فيعتمد إلى حد كبير على قدرة الباحث في إقحام نفسه داخل موضوع البحث!!

ولا تؤثر هذه الذاتية، كما قد يعتقد البعض، تأثيراً سلبياً في وصول الباحث إلى أهدافه، لأنها جزء أساسي من عملية البحث في التكنولوجيا، هذا فضلاً عن أن التكنولوجيا تعتمد أيضاً على المعرفة (الموضوعية)، التي يقدمها لها البحث النظري، وتحميها من التحول إلى الذاتية الكاملة.

ويستطيع الباحث في مجال التكنولوجيا أن يتدخل لمنع تكهن معين سبق أن توصل إليه من الحدوث، فقد يستطيع الباحث في مجال الجيولوجيا التطبيقية، مثلاً، أن يتدخل لمنع انهيار معين في صخور جبل معين سبق أن تكهن بحدوثه، أي إن الباحث هنا يستطيع أن يخترع سلسلة من الإجراءات العملية التي تمنع الحدث من الوقوع، وكأنه يدحض التكهن الأصلي الذي توصل إليه، وهو أمر بالغ الغرابة من وجهة نظر العلم النظري الخالص (Bunge, 1983, p. 72).

ولا تقتصر قدرة التكنولوجي على مجرد منع وقوع حدث معين تكهن به، وإنما يستطيع هذا الباحث أيضاً أن (يجبر) تكهناً معيناً على الحدوث إذا وقعت أحداث معينة تحول دون تحقق هذا التكهن!، وهو أمر لا يستطيع أيضاً أن يقوم به العالم في مجال العلم النظري، فإذا تكهنت مؤسسة صناعية، مثلاً، بتحقيق أرباح معينة، واعتمدت في تكهنها على توقع ارتفاع نسبة مبيعاتها، نظراً لوجود حالة من الرخاء الاقتصادي، ثم حدثت حالة من الركود أو التراجع الاقتصادي يهدد هذا التكهن، ومن ثم يخفض نسبة الأرباح المتوقعة. قد يرى البعض (خصوصاً إذا كان صاحب عقلية تسيطر عليها قيم ومفاهيم العلم النظري) أنه من المنطقي أن تتخلص المؤسسة في مثل هذه الحالة من السلع المتراكمة بأسعار زهيدة، ثم تقوم بعمل تكهن جديد لقدر أقل من الأرباح (وهو أمر يماثل ما يحدث في العلم النظري عند تعرض فرض معين للتكذيب، حيث يقوم العلماء بتعديل الفرض).

غير أن المؤسسة قد تحاول (إجبار) التكهن الأصلي على الحدوث بطرق مختلفة، كزيادة الإعلانات، أو إخفاء السلع لفترة حتى يزداد سعرها، أو عمل تخفيضات وهمية أو قليلة إلى غير ذلك من الإجراءات التي من شأنها أن تقود إلى تحقق التكهن الأصلي.

لا يمكننا، إذن، أن نستخدم التكهنات التكنولوجية في اختبار صدق أو كذب الفروض كما نفعل في العلم النظري، لأن تكهنات التكنولوجيا لم تعد أصلاً للقيام بهذه المهمة، فمثل هذه التكهنات تستخدم للسيطرة والتحكم في الأشياء من خلال تغيير مجرى الأحداث إلى درجة تعطيل حدوثها أحياناً وتعجيل حدوثها في أحيان أخرى. ويصدق هذا الحكم على كل التكهنات التي تحدث في مجالات الهندسة والطب والاقتصاد والزراعة وغيرها من مجالات التكنولوجيا.

خلاصة الأمر، ظل الفلاسفة والعلماء منذ البدايات الأولى للعلم والفلسفة يمجدون العلم النظري الخالص دون الإشارة إلى الفائدة العملية التي قد تتحقق من ورائه، وقد استمر الحال هكذا في أوروبا حتى منتصف القرن العشرين كما يقول Snow:

كنا نفخر (في معامل كامبريدج) بعدم وجود أي استخدام عملي للعلم الذي نقوم به بأي صورة من الصور.

(Snow, 1965, p. 32)

غير أن هذه النظرة القاصرة لتطبيقات العلم بدأت في التغير، خصوصاً خلال العقود القليلة الماضية. فقد أدرك فلاسفة العلم والعلماء أن ما يزيد سيطرتنا على الطبيعة هو الاختراع التكنولوجي وليس العلم النظري فقط. ويمكننا القول إن هذا الإدراك لمكانة التكنولوجيا أدى بفلاسفة العلم إلى مراجعة الدور الذي لعبه العلم خلال نشأة الثورة الصناعية في أوروبا. لقد أدرك الجميع أن الاختراعات العظيمة، التي حدثت إبان تلك الثورة وبعدها، كانت من صنع رجال عمليين لم يعتمدوا إلا نادراً على نظرية علمية معينة، وقد استمرت إنجازات هؤلاء الرجال العمليين حتى اليوم كما يقول البروفيسور جون باسمور:

إن معظم المخترعات اليومية الحديثة تدين بالقليل للعلم الخالص، كما أنها تعتمد فقط على علم بدائي عفى عليه الزمن حتى أضحى جزءاً من تراث الحس المشترك.

(Passmore, 1978, p. 32)

كما بدأت أيضاً النظرة القاصرة للتكنولوجيا باعتبارها مجرد أدوات أو مجموعة من الحرف والصناعات في التلاشي، فالتكنولوجيا ليست مجرد نماذج مبسطة محايدة للأشياء، وإنما هي تخلق عوالم أو صوراً جديدة من صور الحياة على حد تعبير البعض (Winner, 1986, p. 11).

من هنا، لا نستطيع اختزال العملية التكنولوجية برمتها في القول إنها مجرد صناعة أدوات، أو آلات، كما كان يحدث من قبل، وإنما التكنولوجيا تصنع أو تخلق لنا عالماً جديداً.

وقد أدرك فلاسفة العلم أن العلاقة بين العلم النظري والتكنولوجيا علاقة تبادلية، فالإنجازات التكنولوجية، التي كانت تتم في الماضي بمعزل عن نظريات العلم الخالص، أضحت اليوم تعتمد بصورة متزايدة على هذه النظريات، ولعل التزاوج بين نظريات آينشتاين واختراع الأسلحة النووية خير مثال على ذلك، كما أن إسهام المخترعات التكنولوجية في تطوير أدوات البحث والاختبار لعلماء العلوم النظرية الخالصة أصبح أمراً لا يستطيع أحد أن يماري فيه أو يعمل من دونه، حتى إننا بتنا اليوم نقرأ عن مصطلح جديد يشير إلى التزاوج بين الطرفين هو «التكنوعلم» Techno science على حد تعبير براون (Brown, 1987).

وعلى الرغم من الأهمية المتزايدة للتكنولوجيا، إلا أن البعض لا يزال ينظر إليها باستعلاء أو على الأقل يتجاهل موضوعاتها ومشكلاتها.

ومن المفارقات المدهشة أن فرنسيس بيكون نبهنا منذ أكثر من ثلاثة قرون ونصف القرن إلى أهمية العلاقة بين العلم النظري وبين ما نطلق عليه في هذا البحث اسم التكنولوجيا، حين قال:

أود أن أنصح الجميع بما يلي: أن ينظروا في الغايات الحقيقية للمعرفة، وألا يلتمسوا هذه الغايات في اللذة العقلية الخالصة، ولا الجدال العقلي أو التفوق على الآخرين.. ولكن في الفائدة والاستخدام العملي في الحياة، وأن يتقنوا ويتحكموا في هذا الاستخدام من أجل الخير، ومن تزاوج العقل والكون قد يتأتى ما هو نافع للإنسان.. ليس ما بين أيدينا اليوم مجرد لذة تأملية.. من هنا أقول إن هذين الأمرين؛ المعرفة الإنسانية والقوة، متلازمان، فهما يلتقيان في نهاية المطاف في مصب واحد (Bacon, 1983, p.335).

وقد حاولت في هذا البحث أن أبرهن على أننا نستطيع أن نعتبر التكنولوجيا لوناً من ألوان «المعرفة»، التي تختلف بالطبع في خصائصها عن المعرفة العلمية، فإذا كانت المعرفة العلمية تهتم أساساً بالصدق، فإن المعرفة التكنولوجية تهتم بالكفاءة أو الفعالية. ومعرفة الفعالية، كما يقول جارفي، هي أيضاً معرفة الصدق، حتى وإن كان ذلك على مستوى منطقي مختلف (Jarvie, 1983, P. 55)، فهي معرفة صادقة لما هو فعال وإن لم تكن معرفة صادقة لماذا هو فعال. والتكنولوجيا، وإن كانت لا تفسر أي شيء، إلا أنها تعد جزءاً من الحقيقة الكلية التي يدور حولها البحث العلمي بجوانبه الثلاثة النظرية والتطبيقية والتكنولوجية، وهي جوانب يتعين علينا أن نعتبرها في مجملها:

عمل إبداعي خلاق يتم وفقاً لأسس منظمة بهدف زيادة مخزون المعرفة العلمية والتقنية وبهدف استخدام هذا المخزون المعرفي في خلق تطبيقات جديدة؛ (Richards, 1987, p. 113).

الهوامش

ملاحظات

(1) يثير القول باقتصار المعرفة العلمية على ما يمكن ملاحظته فقط مشكلات عديدة لعل أهمها مشكلة المصطلحات، أو الكيانات النظرية theoretical entities، وهي من المشكلات التي فشل الوضعيون المنطقيون في تقديم حل مقنع لها ولا تزال حتى الآن تشغل حيزاً من دراسات فلسفة العلم، والمشكلة الأساسية تكمن في تشابه بعض الكيانات الميتافيزيقية مع الكيانات النظرية من قبيل الكتلة mass, والقوة force، وغيرها. لمزيد من القراءة حول هذه المشكلة راجع:

Carnap, R., "The Methodological Character of Theoretical Concepts," PP. 33-76 In: Feigl, H. & M. Scriven (eds.) Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. 1, 1956.

وأيضاً:

Toulmin, S., Can We Know Whether Theoretical Entities Exist? In: Toulmin, S., The Philosophy of Science. NY., Harper & Row, Publishers. 1960.

(2) ثمة اتجاه آخر ينكر وجود منهج علمي محدد لدراسة الظواهر. ويعد الفيلسوف المعروف بول فايرابند أحد أهم أعلامه. راجع في ذلك:

Fayerabend, P.K., Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London, New Left Books, 1975.

ولعله من المهم أن نذكر أن فيرابند ليس أول من أنكر وجود «منهج علمي» محدد لدراسة الظواهر، إذ سبق أن أنكر أيضاً العالم والفيلسوف المعروف جيمس كونانت (رئيس جامعة هارفارد 1939 - 1953) وجود منهج محدد أو قواعد ثابتة جامدة للبحث، حيث يقول:

«There is no such thing as the scientific method»

Conant, J.B., Science and Common Sense. New Haven: Yale university Press, 1951.

(3) لمزيد من القراءة حول الإنجازات العلمية والمنطقية للعلماء العرب انظر:

- منتصر، عبد الحليم، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، القاهرة، 1971.
- محمد، ماهر عبد القادر، مقدمة في تاريخ الطب العربي، دار العلوم العربية، بيروت، 1988.
- ريشر، نيقولا، تطور المنطق العربي: ترجمة ودراسة وتعليق د.محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، 1985.
- الدوميلي، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، دار القلم، 1962.

(4) لمزيد من القراءة حول أسباب تدهور العلم العربي وعجزه عن تحقيق «ثورة علمية» تماثل تلك التي حدثت خلال عصر النهضة الأوروبية، انظر المقال القيم للدكتور صبرة:

Sabra, A.I., The Appropriation And Subsequent Naturalization of Greek Science In Medieval Islam: A Preliminary Statement. History of Science, Vol. 25, 1987.

(5) ظلت السيادة معقودة زمناً طويلاً لفكرة تراكم المعرفة العلمية حتى ظهور كتاب توماس كون «بنية الثورات العلمية»، حيث يقول كون بلا تراكمية المعرفة العلمية Non cumulative science، كما يرى أن العلم يمر أثناء تطوره بمرحلة تعجز فيها «النماذج» السائدة عن الإجابة عن العديد من الأسئلة التي تتحول إلى ما يسميه الانحرافات anomalies، ما يؤدي إلى حدوث أزمة crisis يترتب عليها عدم إمكان المقارنة بين المعارف، التي تنتمي إلى النماذج الجديدة، من هنا لا يستطيع الباحثون تفسير مقاصد ومناهج العلم في مرحلة ما بعد الثورة post-revolutionary period، ومن ثم لا يمكن القول بالتراكم. انظر:

Hacking, I., (ed.) Scientific Revolutions. Oxford University Press. 1981.

(6) آثرت إطلاق كلمة تكهن forecast على تنبؤات التكنولوجيا بينما قصرت استخدام كلمة تنبؤ prediction على العلم النظري، وغني عن البيان أن التنبؤ يكون أكثر دقة من التكهن.



المراجع

أولاً: المراجع العربية

ـ الحسن بن الهيثم: كتاب المناظر، تحقيق ومراجعة د.عبد الحميد صبرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983.

ـ ريشر، نقولا: تطور المنطق العربي. ترجمة ودراسة وتعليق د.محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، 1985.

ـ عبد الحميد، حسن: التفسير الإبستمولوجي لنشأة العلم، عالم الفكر، 17، الكويت، 1986.

ـ قنصوه، صلاح: فلسفة العلم، دار الثقافة، القاهرة، 1987.

ـ مطر، أميرة حلمي: دراسات في الفلسفة اليونانية (التأمل - الزمان - الوعي الجمالي)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.

ثانياً: المراجع الأجنبية

Asimov, A., Great Ideas of Science. A Mentor Book, NY., 1969.

Bachlard, G., The New Scientific Spirit, Boston, Beacon Press, 1984.

Barnes, B. (ed.), Sociology of Science. London, Penguin, 1972.

Borgman, A., The Explanation of Technology. In Dubrin, P.T., (ed.), Research in Philosophy of Technology, Jai Press Inc., Greenwich, Conn., 1978.

Brown,L., Science in Action. Cambridge University Press, 1987.

Bunge,M., Toward a Philosophy of Technology. In: Mitcham & Mackey, 1983.

Carpenter,S.R., Modes of Knowing and Technological Action Philosophy Today, 18, 1974.

Carpenter, S.R., The Cognitive Dimension of Technological Change. In: Dubrin, (ed.), 1978.

Chalmers, A.F., What is this Thing Called Science? London, Open University, 1982.

Dessauer,F., Technology in Its Proper Sphere. In: Mitcham & Mackey (eds.) 1983.

Dubrin,P.T., (ed.), Research i: Philosophy of Technology, Jai Press Inc., Greenwich, Conn., 1978.

Ellul,J., The Technological Society. Kropf, NY., 1964.

Dllul, The Technological Order. In: Mitcham & Mackey (eds.). 1983.

Feibleman,J.K., Technology As Skills: Technology and Culture, 7, 1966.

Feibleman,J.K., Pure Science, Applied Science, and Technology: An Attempt at Definition. In Mitcham, C & Mackey, R. (eds.), 1983.

Fischer,R.B., Definition of Science. In Mosedale, F.E. (ed.), Philosophy and Science: The Wide Range of Interaction. Prentice-Hall Inc., Inglewood Cliffs. NJ., 1979.

Habermas,J., Toward A Rational Society. Translated by .J Shapiro, Boston, Beacon Books, 1970.

Hacking, Representing and Intervening. Cambridge University Press, 1983.

Heideggar,M., The Question Concerning Technology and Other Essays. Trans. William Lovitt., NY., Harper & Row, 1977.

Hide,D., Philosophy of Technology: An Introduction. NY., Paragon House, 1992.

Jarvie, I.C., Technology and The Structure of Knowledge. In: Mitcham & Mackey (eds.). 1983.

Jarvie,I.C., The Social Character of Technological Problems: Comments on Skolimowski›s Paper. In: Mitcham & Mackey (eds.). 1983.

Jaspers,K., Man in the Modern Age. Trans. E and C Paul. NY., Garden City, 1957.

Jaspers,K., The Nature of Technology. New Haven, Yale University Press, 1953.

Klemke,E.D. et al, (eds.), Introductory Readings in the Philosophy of Science. NY., Prometheus Books, 1988.

Marcuse,H., One Dimensional Man. Boston, Beacon Books, 1968.

McGinn,R.C., What Is Technology. In: Durbin (ed.), 1978.

Mesthene,E.G., How Technology Will Shape The Future. In: Mitcham & Mackey (eds.) 1983.

Mesthene,E.G., Technology and Wisdom. In Mitcham & Mackey (eds.) 1983.

Mitcham, C & Mackey,R. (eds.), Philosophy of Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology. NY., The Free Press, 1983.

Mitcham,C., «Types of Technology» In: Dubrin (ed.), 1978.

Mosedale,F.E. (ed.), Philosophy and Science: The Wide Range of Interaction. Prentice-Hall Inc., Inglewood Cliffs. NJ., 1979.

Passmore,J., Science and Its Critics. London, Duckworth, 1978.

Price,D.de Solla., «Science and Technology: Distinctions and Interrelationships». In: Barnes,B. (ed.), 1972.

Quadir,C., Philosophy And Science in The Islamic World. London, Routledge, 1990.

Richards,S., Philosophy and Sociology of Science. London, Basil Balckwell, 1987.

Ryle, Concept of Mind. London, Hutchinson›s University Library, 1949.

Schon,D.A., Technology and Change. NY., Delacorte Press, 1967.

Skolimowski,H., The Structure of Thinking in Technology. In: Mitcham & Mackey (eds.). 1893.

Snow,S.P., The Two Cultures. Cambridge University Pres, 1965.

Ziman,J., What is Science?. London, Cambridge University Press, 1968. Reprinted In Mosedale (1979).



أ.د. محمد عبد الله المطوع
دكتور في علم الاجتماع

الثقافة الاستهلاكية وتغيير القيم

المقدمة:

قد يعتقد الإنسان، سواءً أكان من الباحثين أم الدارسين في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية أن موضوع الثقافة الاستهلاكية وعلاقته بتغيير القيم قد أشبع نقاشاً، وعقدت حوله العديد من المؤتمرات أو الندوات سواء على المستوى المحلي أو الإقليمي أو العالمي، ولا يدرك البعض أن الإنسان ما هو إلا حيوان مستهلك، بغض النظر عن ثقافته أو قوميته أو غير ذلك، إلا أن لا أحد حاول دراسة الاستهلاك عند الحيوان.

حيث إن الحيوانات والطيور وغيرها لديها سلوك استهلاكي، نجد أن بعض الحيوانات لا تأكل الجيفة - الحيوان الميت - ولعل أسباب ذلك خوفها من أن تصاب بالأمراض، أو ربما الرائحة النتنة الصادرة من الجيفة، إلا أن الضبع لا يمانع في تناوله الجيفة، وكأن ذلك الحيوان يساهم بطريقته في حماية البيئة سواء التربة أم الهواء أم غيرهما.

وليست هذه مبالغة في العبارة وإنما توجد سلوكيات لديها لم تعد تعرفها في الوقت الراهن، وربما في المستقبل ندرك ذلك، وكم أماط اللثام عن العديد من المعلومات العلمية بعد دراستها من قبل العلماء المتخصصين، وهذا ما يؤكد الصبر والإصرار على وضع بعض الحقائق في العديد من المجالات سواء في العلوم البحتة أم الإنسانية والاجتماعية.

فالطبيعة، ومن ضمنها البحر، فهو يلفظ الأسماك وغيرها من الحيوانات نحو الشاطئ، وكأنه ينظف بيئته مما يضرها بأي شكل من الأشكال، وفي الوقت ذاته يمد الإنسان النباتات بالسماد العضوي، الأسماك هي أفضل سماد للنخيل، ويفضل تسميده في فصل الربيع.

وهذه هي إحدى فوائد ظاهرة المد والجزر، والتي تحدث منذ أزمان بعيدة، وهي التي أدت ربما إلى زوال مدن قديمة، وقد يكون بعضها قابعاً تحت البحار وربما الأنهار، ومع التطور العلمي، وبروز آليات جديدة ساعدت على تراكم معلومات جديدة تضاف إلى إنجازات البشرية عبر العديد من السنوات.

وكم من مدينة كبرى تم اكتشافها تحت قاع بعض البحار والأنهار العظمى، وقد ساعد ذلك على معرفة تطور إنجازات الإنسان الحضارية في غابر الأزمان.

حيث إن الأسماك الميتة قد تضر بالكائنات الأخرى، وكأن حركة المد والجزر آلية طبيعية تحافظ على نظافة البحر، وبالتالي حماية حياة الإنسان.

وللأسف الشديد، فإن الإنسان هو الذي يدمر الطبيعة، وبكل الأشكال، سواء القاذورات في الأنهار أم البحار، فهو عدو الطبيعة الأول، لذلك برزت العديد من الجمعيات والمؤسسات سواء المحلية أم الإقليمية والعالمية التي تدافع عن نبع الحياة وهو الماء، سواء للشرب أم لتوفير طعام الإنسان.

وقد أكد الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم «وجعلنا من الماء كل شيء حي».

صدق الله العظيم

أما موضوع القيم فهو موضوع معقد جداً، ففيه تتداخل العوامل النفسية والاجتماعية، وربما الاقتصادية، وهي متغيرة بطبيعتها وفق تطور المجتمع وتغيره، ولعل تاريخ البشرية دليل على ذلك، ومن الخطأ العلمي الاعتقاد أن القيم ثابتة لا تتغير، وربما لنا في ما قد جرى في دول الجزيرة العربية بشكل عام، ودول مجلس التعاون الخليجي، من تغيرات خلال نصف قرن من الزمان، وبين القرن العشرين والواحد والعشرين، دليل على ذلك، فلم يعد الاعتماد على الكلمة هو السائد، بل أصبحت العقود والاتفاقيات بين الأطراف المختلفة هي الفاصل في حالة الاختلاف، وفي هذا المجال دفع العديد من الأفراد ممن تعاملوا بمنظومة القيم القديمة ثمن إيمانهم بتلك القيم القديمة.

وهم في الوقت ذاته، توقف الزمن عندهم عند تلك الحقبة من الزمان، ولم يدركوا أن الحياة تتغير بشكل دائم، فهي تؤكد مقولة ذلك الفيلسوف هيروقليطس «إنك لا تعبر النهر مرتين»، بمعنى أن مياه النهر متغيرة في كل لحظة.

ومن هنا، فقد قامت العديد من مكاتب المحاماة بإعادة حقوق البشر من خلال دفاعها عنهم، وفي أغلب الأحيان يعود الحق إلى صاحبه.

أولئك الأفراد هم بقايا عصر مضى ولم يعد كما كان، ومن هنا تطورت القوانين والأنظمة لحماية الإنسان من أخيه الإنسان، وهي التي حافظت على حقوق الطفل والمرأة بالدرجة الأولى، والتي لا يحترمها بعض الناس، اعتقاداً منهم أن أولئك المحافظين على المنظومة

القيمية القديمة لا يحميهم القانون «القانون لا يحمي المغفلين»، وهو مؤثر في تغيير القيم في المجتمع، ويمكن معالجته بوسائل التربية الحديثة، حيث يقوم بها الآباء لأبنائهم من الجيل الجديد، وإلا كانت الفوضى الأخلاقية، وهو ما لا يرضي المجتمع بشكل عام، ويزيد من الفجوة الأخلاقية بين أفراد المجتمع، مما قد يؤدي إلى صراع بين تلك المجموعات من البشر، وبالتالي يكون الفاصل بينهما المحاكم، وهنا يأتي دور المحامين ومكاتبهم التي تدرس الحالات بعمق من أجل كسب القضية ابتعاداً عن القيم وغيرها، وهذا لا يعني أن أولئك المحامين، أو مكاتبهم، ليس لديهم قيم أخلاقية، بل هم أساساً ملتزمون بالقسم القانوني والذي يؤدى أمام الحاكم أو من ينوب عنه.

إن الصراع أو النزاع بين تلك الأطراف في الواقع يؤكد أنهم يبحثون عن الحق والحقيقة، منهم من لا يرضون أن يكونوا مظلومين أو ظالمين، وفي كثير من الحالات تُحل تلك القضايا المعلقة بالتراضي بين كل الأطراف، وهذا قد ساهم في تطور القانون منذ زمن حمورابي إلى يومنا الحالي.

ولعل الصعاب البحثية في هذا المجال حيرت الباحث في هذه الورقة أو البحث، وهو في الواقع بحث جديد في موضوع قديم، لكن البحث العلمي يتطلب الصبر والعمل المتواصل حتى نصل إلى ما نود معرفته في هذه المجالات.

مما لا شك فيه أن التفاعل اليومي مع الثقافات الأخرى قد يجعل الإنسان لا يدرك بعضاً من رموز تلك الثقافات الأخرى، مما يؤدي إلى سوء الفهم وعدم التفاعل مع الآخر، وفي هذه الحالة تبرز مشكلات جديدة نتيجة عدم التفاهم.

ومن هنا، فإن معرفة الآخر تتم من خلال معرفة جذوره الثقافية بكل ما تحمله الثقافة من معاني مختلفة، مما يساهم في ردم الفجوة بين البشر، ويؤكد على أن كل إنسان هو ثقافة متحركة، وبالتالي هي التي تحدد مساره وتفاعله مع الآخرين.

ونجد أن الثقافة العربية وما فيها من ثقافات فرعية في المجتمعات العربية تؤكد ذلك، والتفاهم في بعض الأحيان بين شرق المجتمع العربي وغربه، حيث تأخذ الكلمات معاني مختلفة، فهي حسنة عند الشرق وغير ذلك في الغرب العربي، وربما كانت تختلف عند سكان المدن عن الريف أو الصحراء، أليس للبيئة الطبيعية أثر في سلوك البشر، وكذلك مكونهم الحياتي؟

وهذا ما قام به الباحثون الاجتماعيون والمثقفون كل في مجال تخصصه.

الدراسات السابقة:

إن الاطلاع وقراءة الدراسات السابقة بتمعن، وقراءة ما بين السطور، يعطي الباحث مفاتيح جديدة لإنجاز بحث جديد، ولعل السؤال الرئيس، ما الجديد الذي سيضيفه الباحث في دراسته؟

ومن دون الخوص في تلك الدراسات، حيث إن المشاركين في هذا المؤتمر على دراية كافية بها، بل إن بعضهم ساهم في إجراء تلك الدراسات.

وفي هذا المجال بالإمكان من خلال استخدام وسائل الاتصال الحديثة الاطلاع عليها، سواء باللغة العربية أم الإنجليزية أم الفرنسية وغيرها من اللغات العالمية.

وفي هذا المجال، أتذكر أن أحد المعقبين على دراسة قمت بإعدادها عن مجتمع الإمارات، انبرى ذلك الإنسان، الذي أكن له كل التقدير والاحترام، قائلاً: ما الجديد؟! وهل الأنثى في الإمارات تتعاطى

المخدرات والمسكرات؟ إن الرؤية المستقبلية مهمة في الدراسات الاجتماعية.

وبعد مرور ما يقارب عشرين عاماً من ذلك الحديث التقيت ذلك الإنسان، وقلت له: ألم تر أن الحالات الفردية أصبحت ظاهرة اجتماعية تحتاج إلى وقت طويل لحلها، وكان بالإمكان تلافيها مبكراً؟.

ابتسم ذلك الإنسان الرائع والراقي في تعامله، وقال: كنت على حق، ولو قمنا بحلها قبل أن تكبر كرة الثلج، وتصبح جبلاً يصعب إذابته إلا بمجهود جبار، ومشاركة العديد من المؤسسات، سواء الحكومية أم الخاصة، لكان أفضل.

وهذا الحديث حينذاك، حيث لم يكن هنالك العديد من المراكز الدراسية والبحثية التي تستبق تنامي المشكلة وحلها قبل فوات الأوان.

ولعل بعض الدارسين للسلوك الاستهلاكي يرون أن سقوط جدار برلين يمثل مرحلة تاريخية في حياة العديد من الشعوب والأمم، حيث إن ذلك يمثل زحف الثقافة الغربية على المعسكر الشرقي، كما كان يطلق عليه سابقاً، ومنذ العام 1989، غزت الشركات العالمية تلك الأسواق، وتحول الإنسان من منتج إلى مستهلك، مما حمله العديد من التبعات الناجمة عن ذلك التحول.

الفرضيات:

- إن العلاقة بين الثقافة الاستهلاكية وتغيير القيم علاقة لا يمكن فك الارتباط بينهما.

- إن سيطرة قيم الاستهلاك أدت إلى تقلص ثقافة الادخار.

- إن العديد من المؤسسات سواء الحكومية أم غيرها عليها أن تتعاون للحد من الاستهلاك، وهو بمنزلة السرطان ينتشر من دون أن ندرك أخطاره إلا في مراحل متأخرة جداً، وبالتالي يصبح معظم الأفراد سجناء الديون وتراكم فوائدها، مما يؤثر في الأسرة ويعيق أداء دورها والعيش بسعادة، ما قد يؤدي إلى العديد من المشكلات الأسرية، منها ازدياد حالات الطلاق والانفصال، وفي كلا الحالتين الأطفال هم الضحايا.

من القضايا التي تستمر مع الإنسان، والمقصود به الذكر أو الأنثى، العلاقة بين الثقافة والاستهلاك، وتعود بي الذاكرة إلى القرن الماضي حينما قمت بترجمة كتاب الثقافة الاستهلاكية والاتجاهات الحديثة لمؤلفه مايك فيذرستون، ونشرته دار الفارابي في العام 1991، وقد كتب مقدمة الكتاب الدكتور مسعود ظاهر، وتحول الإنسان من منتج إلى مستهلك، مما حمّله العديد من التبعات الناجمة عن ذلك التحول.

مؤتمر «تحولات الثقافة العالمية المزمع عقده في دولة الكويت في شهر مايو 2015» والذي تشرف على تنظيمه أسرة «الثقافة العالمية»، التابعة للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ولعل ذلك العنوان لهذه الورقة هو بحد ذاته يتناول موضوعاً متشابكاً، وهنا نعود إلى أن مفهوم الثقافة متعدد، ويختلف بين أمة وأخرى، والمقصود هنا ما هي تلك الثقافة؟، فهل هي ذات علاقة بالبنية التحتية والفوقية؟، كما أن تغيير القيم له آلياته وعناصره.

يؤكد السيد سليمان بو نعمان نتائج هذا النسق القيمي في الحياة المعاصرة، فالإنسان الآن تحول إلى إنسان وظيفي متكيف لا توجد في حياته خصوصية أو أسرار، إنسان قادر على تنفيذ كل ما يصدر إليه من أوامر دون أن يثير أي تساؤلات أخلاقية أو فلسفية؟ ولعل ذلك يبين أن حياة الإنسان أصبحت

مسيرة وليس لديه حرية الاختيار، ألا يدل ذلك على فقدان الإنسان المعاصر العديد من القرارات المتعلقة بحياته تحت الضغوط المختلفة للعديد من الجهات سواء أكانت رسمية أم غيرها؟[1].

ألا تعيش معظم الأمم حالة من الصراع بين الانخراط في الثقافة المهيمنة عالمياً، بعدما انتصرت على الثقافة الأخرى في العالم، وأقصد هنا الرأسمالية والاشتراكية وحتى مجازاً الشيوعية؟.

ربما يعتقد البعض أن الباحث يعيش في عالم لم يعد له وجود، فقد سادت الرأسمالية وغابت عن الساحة الثقافية الاشتراكية أو حتى الشيوعية.

لكن البعض يعتقد عكس ذلك، وهو من حقه أن يؤمن بما يشاء من الأفكار، فمن المعلوم أن الفكرة لا مقبرة لها، فهي تقاوم الموت، وتستطيع أن تعيد تشكيلها في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية، وقد تدفع بعض الفئات الاجتماعية إلى مقاومة عملية قتلها بكل الطرق والوسائل، فلا السجون، ولا المعتقلات أو النفي، تعني موت الأفكار أو ربما الأيديولوجيا، فهي قد تظل في مرحلة كَمون شتوي، حتى تزول كل القوى المعادية لها، ومن ثم تبرز من جديد وبقوة، وتكون هناك قوى اجتماعية جديدة تؤمن بها.

وربما هذا يذكرنا بموضوع الزي في الإسلام عموماً، وموضوع الاختلاط، ونذكر في هذا المجال رد الرئيس جمال عبد الناصر على الإخوان المسلمين حول زي المرأة المصرية، وما تكلفته الاقتصادية على مصر، أليس العالم الحديث هو التداخل بين مختلف الثقافات لدى الشعوب القاطنة على هذه البسيطة؟، وبالتالي ما هو محرم لدى البعض يرى آخرون أنه عادي، ولا يمكن معاقبة من لا يتبعه[2]، أليست هذه هي الحرية التي مات من أجلها آلاف البشر على هذه المعمورة، على مر العصور؟.

لكن ذلك لا ينفي أن الصراع لا يزال قائماً، حيث أن الطرف الآخر قد طور أدواته في المواجهة، ألم تكن الصين من أوائل الدول التي أخذت من النظامين أفضل ما فيهما، وعالجت الخلل في الجوانب الأخرى؟، وما مدينة هونغ كونغ إلا الرئة التي تتنفس بها الصين وتطل على العالم[3].

ويرى البعض أن انهيار جدار برلين كان البداية والنهاية في آن واحد!! كيف لا وبعض الشرقيين من ألمانيا يترحمون على أيام الاشتراكية فيما كان الغذاء والماء متوفرين للجميع من دون تفرقة، على حين أن الجزء الغربي من ألمانيا كان الإنسان فيه يعاني من الجوع، انطلاقاً من ترسخ الروح الرأسمالية، التي لا ترحم الإنسان في كثير من الأحيان، وفلسفة ذلك، «دعه يعمل ودعه يمر».

إن الصراع القيمي هو اللب والعمود الفكري لكل ما يجري في العالم اليوم، ما جعل بعض المفكرين والمثقفين يعودون إلى جذورهم الأصلية كإحدى أدوات المواجهة من جديد.

لذا، قد نعود مجدداً إلى التعمق في معرفة ملامح أدوات الاستعمار الجديد، الذي لا يحتاج إلى القوة العسكرية للغزو المباشر، بل إن وسائل الإعلام الحديثة، سواء المقروءة أم المسموعة أم حتى المرئية، هي جميعها أسلحة فتاكة لخلق الإنسان المقهور والمهدور في العديد من نواحي كيانه وشخصيته، ولا يدرك البعض أن ثورة الإنسان المقهور تدعو إلى عودة الإنصاف والتساوي بين البشر.

من الملاحظ أن العلاقات الروسية الصينية سادها نهج مختلف عما كانت عليه في فترة الصراع الأيديولوجي لقيادة العالم الاشتراكي في فترة الحرب الباردة، حيث أكد ذلك أكثر من مرة الرئيس الروسي فلاديمير بوتين، خصوصاً في مجال التجارة أو في

مجال الطاقة، حيث ستقوم روسيا بتزويد الصين بالغاز الطبيعي الروسي[4]، وما ذلك إلا دليل قوة المصالح على الرؤية الأيديولوجية، فلم يعد من الأهمية بمكان البحث عن الخير والحق والجمال، أو حتى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا بحث بات يعيش في أرشيفِ التاريخ، إلا أن البعض لا يزال يؤمن به.

ولعل ما قام به الأستاذ المسيري حين قال: «قررت الإمبريالية الغربية توسيع رقعة السوق، لا عن طريق الانتشار الأفقي في الخارج (الذي يتطلب القوة العسكرية)، بل عن طريق الانتشار الرأسي داخل النفس البشرية ذاتها.. إلخ».

وعودة إلى استغلال جسد المرأة من جديد، من خلال عروض الموضة، وبالمناسبة لم يسلم الرجل من ذلك السلاح، ومن هنا فقد تداخلت الخيوط بين الاقتصادي والثقافي.

ولا عجب في أن التجار استغلوا الجانب الديني حينما أبرزو حجاب المرأة كموضة جديدة، الهدف منه الكسب المادي وليس الدافع الديني، وهو جزء من استغلال الظاهرة.

ومن النصائح، التي تؤكد عليها جماعة حماية المستهلك في معظم الدول سواء العربية أم الغربية، ألا تذهب إلى التسوق وأنت جائع، وسبب ذلك أن الدماغ يدفعك إلى شراء العديد من المواد من دون الحاجة الفعلية لدى الفرد، ومن المستحسن أن تضع قائمة مكتوبة لما تحتاج إليه من السوق سواء الفاكهة أم الأجبان أم غيرها من المواد الغذائية، وإلا أصبح مصير معظمها سلة المهملات! وألا تكون ضحايا مقولة (البخل)، وهي صفة لا يحبها الإنسان العربي عموماً، وقد أكد محمد بن يحيى البكري (رجل أعمال)، من المملكة العربية السعودية، أن مشكلة الاستهلاك الأساسية في الوطن العربي أنه لا يقتصر على الأغنياء، بل يشارك فيه الفقراء، ما قد يؤدي إلى العديد من المشكلات الاجتماعية، ومنها الجرائم، والغبن الاجتماعي الـذي يكنه الفقراء للأغنياء، ما يعني عودة ما كان يسمى بـ«الصراع الطبقي» حسب مقولة كارل ماركس!

ونجد أن رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر، حينما أشار مستشار الرئيس جيمي كارتر السابق للأمن القومي بريجينسكي إلى أن «على الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تمتلك النسبة الكبيرة من السيطرة على الإعلام الدولي، أن تقدم للعالم أجمع أنموذجاً كونياً للحداثة، بمعنى نشر القيم والمبادئ الأمريكية»، ولعل الرئيس السابق ريتشارد نيكسون أكد ذلك في كتابه «نصر بلا حرب»، لكن يبدو أن الثورة الإعلامية هي التي أطاحت بنيكسون فيما بعد.

ولعل الاتفاق بين روسيا والصين خلال أعمال اجتماع القادة الاقتصاديين الـ 22 لمنظمة التعاون الاقتصادي لآسيا الباسيفيك (الإبيك)، التي أكدت رفض السياسة الأحادية القطبية، والعمل على تشكيل نظام عالمي جديد متعدد القطبية، يؤكد التنوع الثقافي والاجتماعي، وأيضاً تعدد النظم السياسية الحاكمة في العالم[5].

ولا بد من التأكد من مقولة إن موت اللغة هو جرس الإنذار الأولي بموت الأمة أو الشعوب، فهل يدرك أولئك الذي يحاولون قتل اللغة أن ذلك هو الرصاصة الأولى في جسدهم، وحينذاك لن تنقذهم ثقافتهم الجديدة، والتي ربما لا يدركون جذورها وتطورها على مدى الزمن؟.

في الختام، لا بد من التأكيد على أن الإعلام وماله من تأثير قوي على أفراد المجتمع يستطيع أن يبث

الآثار السلبية للثقافة الاستهلاكية، وبالتالي يدق المسمار الأول في نعشها، والهدف الأساسي من ذلك هو توعية أفراد المجتمع، سواء الذكور أم الإناث، بالآثار السلبية لهذا السلوك وما ينتج عنه من مشكلات سواء اقتصادية أم اجتماعية وربما سياسية.

إلا أن حركة المقاومة للقوى التابعة للثقافة الاستهلاكية تستطيع أن تأتي بعكس تلك السلبيات، آخذين بعين الاعتبار أن السلوك الاستهلاكي لم يعد حصراً على المرأة فقط، فقد أصبح الرجل أيضاً من محبي المظاهر، والتفاخر بما يملكه سواء من السيارات الفارهة، أم الساعات وحتى الملابس، وما ذلك إلا الستار الذي يحمي به مكانته الاجتماعية، والتي ربما تكون في الوسط، فلا هو من الطبقة الغنية والثرية، ولا هو من طبقة الفقراء، وهم في أسفل السلم الاجتماعي، وهذه الحالة النفسية هي بحد ذاتها مرض خطير، وكلما تمكن من عقل الإنسان دفعه إلى سلوك غير سوي لتحقيق ذاته عبر المظهر الخارجي. فهو في النهاية إنسان مستهلك وليس منتجاً، وهي حالة معظم الدول، التي لم تواكب التطور العلمي والتقني، الذي ساعد العديد من الشعوب على أن تكون منتجة ومستهلكة في الوقت ذاته، ومن هنا علينا أن نعيد النظر في نظرية الاستهلاك واستهلاك الثقافة!



المراجع

(1) سلمان بو نعمان: في نقد الأنموذج الاستهلاكي المعاصر.

(2) رحمة محمود، الصين وروسيا.. أعداء الأمس أصدقاء اليوم، الوفد 12/11/2014.

(3) جريدة البيان، انتشار الثقافة الاستهلاكية في الخليج، 9/5/2001.

(4) رحمة محمود، الصين وروسيا.. أعداء الأمس أصدقاء اليوم، الوفد 12/11/2014.

(5) عبد الحي شاهين: الاستهلاك في البيت العربي.. حاجة أم ثقافة.. مجلة نوافذ، 21/9/2010.

(6) NatasaRenko and Katherine C. Sredl «Advertisers and Consumers in Transition»(p p 30 – 316).





أ. د. مسعود ضاهر
حائز على دكتوراه دولة في التاريخ
الاجتماعي من جامعة السوربون - باريس

تحولات مرتقبة في ثقافات الشرق الأقصى لإطلاق القرن الآسيوي

بعد نجاح الثورات الصناعية، والعلمية، والفكرية، والإعلامية، وثورات التواصل والاتصال المتعاقبة في الدول الأوروبية قبل غيرها من دول العالم، أطلقت أوروبا سلسلة من المقولات النظرية استخدمت في الإعلان عنها الأسلوب الحضاري المبني على احترام ثقافات الشعوب الأخرى، وجرى تطعيمها بمقولات ثقافية أطلقها كبار مفكريها عن الحرية، والمساواة، والإخاء، والديموقراطية، وحقوق الإنسان، وضمان الحريات الفردية والعامة، واحترام المعتقدات الدينية والخصوصيات اللغوية، لكن هيمنة بعض دولها الاستعمارية على غالبية دول العالم كشفت عدم رغبة الغرب، بجناحيه الأوروبي والأمريكي، في تطبيق مقولاتها في المناطق التي احتلتها.

لذا واجهت حركات التحديث في الدول الآسيوية صعوبات كبيرة بسبب نزوع الأوروبيين والأمريكيين لفرض أنموذجهم الديموقراطي عليها بالقوة العسكرية. وبعد الانتصار الأمريكي في الحرب الباردة، وانهيار الاتحاد السوفييتي والكتلة الاشتراكية الملحقة به، تبنى المحافظون الجدد سياسة القوة في العلاقات الدولية، وتنكروا لمبادئ الأمم المتحدة والشرعية الدولية، واستخفوا بجميع المقولات الثقافية والسياسية السابقة، كالشرعية الدولية، والقانون الدولي، وحقوق الإنسان، وسيادة الدول المستقلة، واحترام الحدود الدولية القائمة وغيرها.

بيد أن الدول الآسيوية، ركزت على تراثها الثقافي كقاعدة لبناء الوحدة الآسيوية، وبدأت العمل السريع لدرء المخاطر الكبيرة التي تحدق بالشعوب الآسيوية في المرحلة الراهنة، وعملت على استنباط مقولات ثقافية جديدة تشكل حاجزاً قوياً لدى شعوبها وحكوماتها لمنع الأمريكيين من تفجير نزاعات داخلية أو إقليمية في الدول الآسيوية، فهيمنة القطب الأمريكي الأوحد على النظام العالمي مهدت الطريق لأحلامه التوسعية في السيطرة على دول الشرقين الأوسط والأقصى من خلال فرض«السلم الأمريكي» بالقوة العسكرية على العالم. واعتمد الأمريكيون سياسة الدول الإمبريالية، التي طبقت منذ أواخر القرن التاسع عشر، وحولت العالم كله إلى حقل صراع بين الدول الإمبريالية، التي اعتمدت أسلوب الاحتلال المباشر. وكانت سياسة الإفراط في استخدام القوة تفترض إنزال الهزيمة الكاملة بالخصم، وبلغت أقصى مداها في إشعال حربين عالميتين بين الدول الإمبريالية نفسها أو مع خصومها المحتملين، ودفعت ثمن الهزيمة دول كبرى، كروسيا، وفرنسا، وألمانيا، وإيطاليا، واليابان، والصين، والهند، وغيرها. وتفسر إشكالية الهزيمة الكاملة جانباً أساسياً من تاريخ العلاقة المتوترة بين الغرب الاستعماري والدول الآسيوية، التي كانت عرضة للاحتلال حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وقادت إلى سيطرة مديدة كان من الصعب التخلص منها بعد أن استخدم الغرب الإمبريالي قبضته الحديدية، التي مكنته من التحكم بمصير دول الشرق الأقصى وشعوبها لعقود عدة. وفرضت تجارة الأفيون لإخضاع الشعب الصيني، والأسلحة النووية لإخضاع الشعب الياباني، والحرب المدمرة الطويلة الأمد لإخضاع الشعب الفيتنامي.

انطلق الغرب في سيطرته على العالم من مخزون معرفي وعلمي هائل تشكل خلال الحقب التاريخية المتعاقبة، واستفاد من الأبحاث الميدانية لمفكريه الجامعيين، واستثمر معرفته العميقة لدراسة طبائع الشعوب الخاضعة له لتدمير مراكز القوة في ثقافاتها، واستخدم النزاعات التقليدية لدى الشعوب المهزومة لإلحاق قادتها ومؤسساتها ومواردها الطبيعية بالدول الغربية.

في عصر العولمة، اعتمد الغرب استراتيجية القوة الناعمة إلى جانب القوة العسكرية لديمومة سيطرته، فأنشأ مؤسسات غربية الانتماء وعالمية النفوذ لإطلاق دينامية جديدة للعولمة. أبرز تلك المؤسسات: منظمة التجارة العالمية، ومنظمة العمل الدولية، والبورصات العالمية، والمحاكم الدولية، والإعلام العالمي، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، ومؤسسات الأمم المتحدة وغيرها، واستخدم إلى جانبها الدبلوماسية الناعمة كشريك فاعل في ديمومة الهيمنة.

رد الآسيويون باعتماد «القوة الناعمة» على المستويين الإقليمي والدولي في مواجهة «القوة العسكرية»، التي تبنتها الولايات المتحدة لفرض

هيمنتها العسكرية والاقتصادية والسياسية على النظام العالمي الجديد. وقد زادت من حجم موازنتها العسكرية السنوية خلال السنوات العشر الماضية لتحقيق أهداف عسكرية عبر تطوير أشكال من الأسلحة، التي لا يمكن اختبارها في حروب إقليمية كأفغانستان، والعراق. وبدا واضحاً أن الموازنة العسكرية الأمريكية الضخمة موجهة أساساً ضد الدول الكبرى في عصر العولمة، وفي طليعتها الدول التي تشكل قطباً محتملاً للتنافس مع أمريكا، وتحديداً الصين، لذا تعيش الشعوب الآسيوية قلق المصير والخوف على المستقبل من جراء التدخل الأمريكي السافر بشؤونها الداخلية، فقادت سياستها إلى أزمة حادة في النظام السياسي الياباني منذ أكثر من عقدين من الزمن. وتستغل الولايات المتحدة باستمرار ورقة استقلال تايوان، لكنها تدرك جيداً أن انفصالها عن الوطن الأم يعد خطاً أحمر في استراتيجية الصين التي ستستخدم العنف حتماً لمنع انفصال الجزيرة. وتضع أمريكا المزيد من العقبات في المفاوضات الجارية لحل مسألة السلاح النووي في كوريا الشمالية بالطرق الدبلوماسية السلمية، وتحذر حكومتي اليابان وكوريا الجنوبية من مخاطر الخروج من تحت المظلة العسكرية الأمريكية.

بيد أن النمو الاقتصادي المتزايد لليابان، والصين، والهند، ودول النمور الآسيوية، على الرغم من الضغوط الأمريكية المتزايدة، أدخل نوعاً من التفاؤل لدى الشعوب الآسيوية وأعطاها الأمل بإمكانية التحرر من الهيمنة الأمريكية. وتبلورت في السنوات القليلة الماضية مقولة نظرية تؤكد أن النصف الثاني من القرن الواحد والعشرين سيكون آسيوياً بامتياز. وطرحت على الفور تساؤلات منهجية حول مرتكزات نهوض دول الشرق الأقصى، فكيف تحول المارد الآسيوي إلى لاعب فاعل في الاقتصاد العالمي خلال فترة زمنية قصيرة؟. وما طبيعة العلاقات المستجدة بين موروثات الغرب بجناحيه الأوروبي والأمريكي العسكرية للسيطرة على العالم من جهة، وتوجهات دول الشرق الأقصى التي تركز على القوة الناعمة من جهة أخرى؟ وكيف نجحت اليابان والصين والهند وغيرها في تطبيع علاقاتها مع دول الغرب رغم مآسي التاريخ الاستعماري المشترك بينهما؟

القوة اليابانية الناعمة في مواجهة القوة العسكرية المعولمة

تبنى اليابانيون في عهد الإمبراطور المتنور مايجي بعض الإصلاحات الغربية، التي قامت على التنظيم الدقيق لتحقيق أرباح كبيرة، واستخدمت العلوم العصرية والتكنولوجيا المتطورة بهدف التوسع والهيمنة على الشعوب الآسيوية المجاورة، فنهوض اليابان منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر لم يكن بعيداً عن النزعة الغرب العسكرية والتوسعية، وقد مارستها اليابان على دول الجوار الآسيوية، ومنها الصين وكوريا، ولا تزال علاقاتها متوترة معهما بسبب شراسة الجيش الياباني في مناطق احتلاله، والتي خلفت ملايين القتلى والجرحى، بالإضافة إلى الدمار الاقتصادي الهائل والآثار النفسية المستمرة في ذاكرة الشعوب الآسيوية حتى اليوم. وبعد أن تحولت اليابان في مطلع القرن العشرين إلى دولة إمبريالية تصنف إلى جانب دول الغرب الأوروبي الاستعماري التي تدمج بين العلم والتكنولوجيا والتجارة، والقوة العسكرية والنظام السياسي الديموقراطي على النمط الغربي، تعرضت لهزيمة قاسية في الحرب العالمية الثانية، فباتت دولة منزوعة السلاح ومحرومة من التسلح، وخضعت للاحتلال الأمريكي طوال أعوام 1945 - 1952.

نشير هنا إلى مقولة الكوكوتاي للحفاظ على القومية اليابانية المتشددة، التي تشكل العمود الفقري للفكر السياسي الياباني الحديث والمعاصر، وهي تنطلق من مبدأ قدسية الأرض اليابانية والإمبراطور الذي يحكمها وفرادة الشعب الياباني. وتلزم الساسة اليابانيين بالدعوة إلى تحرير الأرض اليابانية ومعها الإرادة اليابانية من أي وجود عسكري على أرض اليابان. ويسعى اليابانيون إلى أن بلادهم موقعها الطبيعي، الذي تستحقه في النظام العالمي الجديد، انطلاقاً من دورها كقوة اقتصادية عظمى في العالم، ولديها الرغبة في أن تكون عضواً كامل العضوية في مجلس الأمن، وأن تكون لها مشاركة فاعلة في القرارات الدولية. وقد عرفت السياسة البراغماتية اليابانية كيف تتجنب نزعة الانتقام العسكري الأمريكي لتنهض من تحت ركام دولة مدمرة بالكامل في نهاية الحرب العالمية الثانية الى المرتبة الاقتصادية الثانية في العالم حتى العام 2011. ولا تزال لديها مشكلات إقليمية عميقة مع الدول المجاورة، وأبرزها النزاع مع الصين وكوريا الجنوبية، حول ملكية بعض الجزر من جهة أخرى، ومشكلة السلاح النووي في كوريا الديموقراطية، الذي تهدد به أمن اليابان، وكوريا الجنوبية، وهددت به أخيراً الولايات المتحدة الأمريكية في أبريل 2013، لذا تدرك اليابان أن الوقت لم يحن بعد للخروج من تحت المظلة الأمريكية. فلا يزال الرئيس الأمريكي يتصرف بذهنية الشرطي الذي يحكم العالم على طريقة رعاة البقر.

نجحت اليابان في تجاوز الهزيمة، التي لحقت بها في الحرب العالمية الثانية، وأطلقت نهضة جديدة على قاعدة «القوة الناعمة»، فكان لها تأثير إيجابي أدى إلى بروز ظاهرة النمور الآسيوية، وتجارب التحديث الآسيوية المتميزة في كوريا الجنوبية، وسنغافورة، وماليزيا، وأندونيسيا، وغيرها، واعتمدت سياسة براغماتية عقلانية، وتسلحت بكثير من الحكمة والصبر في علاقتها مع النزعة المركزية الغربية، وبخاصة الأمريكية منها.

وأسست اليابان نهضتها الثانية بدعم من الغرب نفسه، نظراً لحاجته إليها في مواجهة الثورة الشيوعية في الصين، التي امتد تأثيرها إلى دول آسيوية عدة. فأنجزت المعجزة اليابانية استناداً إلى نسب نمو مرتفعة استمرت لعقود عدة. وبعد أن استعادت اليابان استقلالها السياسي في العام 1952، أطلقت تجربة تحديث جديدة بخصائص يابانية، فشكلت أنموذجاً يحتذى لتجارب تحديث معاصرة أبرزها ظاهرة النمور الآسيوية. فقد ترك نجاح اليابان الاقتصادي أثراً كبيراً في محيطها الآسيوي بعد أن تجاوزت مأساة الهزيمة أمام الغرب الإمبريالي لتبني المعجزة الآسيوية بسرعة قياسية. وبرز نوع من التفاعل الإيجابي بين تجارب التحديث الآسيوية لمواجهة تحديات العولمة، وعملت على إطلاق مجموعة دول الآسيان، التي بات لها حضور فاعل في الاقتصاد العالمي، فأدركت الولايات المتحدة الأمريكية مخاطر صعود دول الشرق الأقصى على قاعدة إقامة التوازن بين ثقافاتها الآسيوية الموروثة والثقافات الغربية. وبدأت تحشد قواها العسكرية المنتشرة في منطقة جنوب وشرق آسيا لإعاقة القوة الاقتصادية الآسيوية، خوفاً من أن تنازعها الهيمنة على الاقتصاد العالمي، وهي ترفض مقولة تعدد الأقطاب الاقتصادية في رأسمالية متقدمة.

تفلتت اليابان من مقولات النزعة العسكرية الغربية، وتبنت «القوة الناعمة» في مواجهة «القوة العسكرية» التي يمارسها الغرب، ودفعت دول النمور الآسيوية إلى موقع متقدم في جبهة المواجهة بالقوة الناعمة في عصر العولمة. في الوقت عينه،

فضلت الصين استخدام القوتين، الناعمة والعسكرية، معاً لحماية موقعها الاقتصادي والعسكري المتقدم على المستوى الكوني.

هكذا تحدت اليابان ودول النمور الآسيوية الغرب بأسلحته، وبدأت بتعطيل ركائز هيمنته العسكرية من طريق تحويل الصراع على المستوى الكوني إلى تنافس معرفي، وديموقراطي، وثقافي، واقتصادي، وقيمي. وباتت تلك الدول موجودة بقوة على ساحة التنافس السلمي والمعرفي، وتواجه استراتيجية الهيمنة الغربية بكفاءة عالية بعد أن أتقنت قواعد المواجهة بالقوة الناعمة، وامتلكت القدرة على المشاركة الفاعلة في نظام عالمي جديد يهدف إلى حماية الشعوب، وتنمية طاقاتها الروحية والثقافية والاقتصادية، ويلجم القوة العسكرية التي تدمرها.

رغم تجلياتها المختلفة، ارتبطت تجارب التحديث في دول المواجهة بالقوة الناعمة بمقولات نظرية متقاربة، فالخيط الجامع في ما بينها خيط معرفي بأبعاد تاريخية تتجلى عبر التماسك الأسري، والإخلاص في العمل، وطاعة الحاكم، وتمثل شعوباً حية تحترم موروثاتها الثقافية، وتعتمد سياسة براغماتية عملية لاستيعاب أفضل ما أنتجته الثقافة الغربية الحديثة دون عقد أو مركب نقص، فهي لم تتجاهل الحداثة الغربية، بل تعاطت معها بعقلانية لافتة بهدف الوصول إلى معادلة جديدة للحداثة الكونية في عصر العولمة، وساعدتها في ذلك مقولات الفكر الكونفوشيوسي المتجدد باستمرار للقيام بنوع من التفاعل الثقافي الخلاق، وهو فكر براغماتي لا يعتمد العصبية الدينية أو العصبيات السابقة على قيام الدولة الحديثة، كالعائلية والقبلية والطائفية وغيرها، ويمجد العقل بالدرجة الأولى كمرجعية ثابتة لخدمة الإنسان الفرد وبناء مجتمع متجانس.

لم تكن لدى الآسيويين مشكلة مع الحداثة الغربية، بل اعتمدوا أفضل ما فيها من قيم إيجابية ووظفوها على مختلف الصعد السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية دون أن يتخلوا عن قيمهم الآسيوية الموروثة. وساهمت العقلانية البراغماتية المرنة والتقاليد الموروثة في بناء دول الشرق الأقصى الحديثة بخصائص آسيوية. وبات واضحاً أن ذلك النمط من الدول الحديثة قادر على مواجهة فلسفة القوة على النمط الغربي، وهذا ما سمح لها بالمواجهة الناجحة على المستوى الاقتصادي بعد أن رفضت المواجهة العسكرية وعملت على تحاشيها. وأثبتت تلك السياسة البراغماتية أن الهزيمة العسكرية، التي حلت بها في مواجهة العسكرتاريا الغربية، كانت هزيمة مؤقتة، لأن الشعب بقي متماسكاً ومستعداً للنهوض مجدداً وبناء دولة عصرية. وكانت لدى اليابان الجرأة في ممارسة النقد الذاتي لتحاشي المواجهة العسكرية غير المتكافئة مع الغرب، وأدركت أن الإنتصار الحقيقي عليه سيكون في مجال الاقتصاد والعلوم والتكنولوجيا من جهة، وإقامة التوازن بين الأصالة والمعاصرة مع الحفاظ على نظام القيم الأخلاقية من جهة أخرى، ففتحت أمام شعبها أبواب العلم، وتبادل الخبرات البحثية، والتفاعل الثقافي مع الغرب لبناء مجتمع المعرفة، وذلك في جو من الأمن والاستقرار، والانسجام الداخلي، والتناغم الخلاق مع طبيعة عصر العولمة وثقافة القرية الكونية الواحدة.

وحين بدأ الغرب يفقد تدريجياً قدرته على السيطرة الاقتصادية لجأ إلى مؤسسات العولمة لفرض شروطه على دول الشرق الأقصى، فعمل على تحويل المعجزة الاقتصادية في اليابان إلى اقتصاد الفقاعة منذ العام 1993، وفجر الأزمة المالية في الدول الآسيوية، التي أدت إلى خسارة ما بين 30 - 40 % من مدخراتها، وإفلاس الكثير من شركاتها، وشراء الأمريكيين لبعضها

بأسعار بخسة، ثم انفجرت أزمة مالية عالمية في نهاية العام 2008 نجت منها الدول الآسيوية ولا تزال آثارها السلبية تهدد بإفلاس عدد كبير من دول العالم.

رفضت دول الشرق الأقصى تبني سياسة الانتقام من الغرب المأزوم اقتصادياً، وسارعت إلى احتواء الأزمة ومنع تفاقمها، إلا أنها باتت على قناعة تامة من أن الغرب لم يعد قادراً على فرض شروطه الاقتصادية، أو قيمه الاجتماعية، أو الثقافية، على الدول الآسيوية، التي تحررت من عقدة الدونية والتبعية له، ولم يعد لديه التفوق التكنولوجي أو العلمي على دول متطورة، كاليابان، والصين، وكوريا، وغيرها.

وعلى مستوى بناء الدولة الديموقراطية العصرية القادرة على مواجهة تحديات العولمة، أثبتت دول الشرق الأقصى أن فكرة العلمانية ليست بعيدة عن موروثاتها الثقافية، فقيمها الاجتماعية مبنية على مبادئ الطاوية، والكونفوشيوسية، والبوذية، والشنتوية، القريبة جداً من العلمانية، وهي تتبنى مقولات وضعية لا تشكل عقائد دينية صلبة، بل مبادئ فلسفية واجتماعية مرنة، لذلك رفعت شعار التفاعل مع الغرب وليس مخاصمته، والتحاور معه وليس إعلان الحرب عليه، وتم التواصل معه من خلال اعتماد لغته الإنجليزية وسيلة للتبادل على مختلف الصعد، مما جعل شعوب تلك الدول على اطلاع واسع بثقافة الغرب مع المحافظة على لغات الشرق الأقصى الصعبة والعصية على الانتشار إلا في حدود ضيقة.

التنمية البشرية والاقتصادية المستدامة بخصائص صينية:

تنتمي الصين تاريخياً إلى مجموعة الدول النامية، التي تسعى إلى تعزيز التعاون الاقتصادي فيما بينها. وبعد تبنيها سياسة الإصلاح والانفتاح في العام 1978، عملت على تحويل النمو الاقتصادي المرتفع فيها إلى اقتصاد عصري يمتاز بالجودة والإتقان والقدرة على المنافسة.

استفادت الصين في بداية نهضتها من استيراد التكنولوجيا الغربية وتدريب عدد كبير من الكوادر البشرية الصينية في الدول الصناعية المتطورة، وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية واليابان، لتنمية طاقاتها البشرية، وحققت نسبة نمو مرتفعة أنجزت بكلفة عالية مقارنة مع الاقتصادات المتطورة، وعملت على ردم فجوة التكنولوجيا، والإنتاج الصناعي المتطور من خلال استغلال القوى العمالية بكلفة منخفضة، وساعات عمل طويلة، وأجور متدنية لكي تزيد من متوسط نصيب المواطن الصيني من الدخل السنوي، ونجحت فعلاً في رفع متوسط دخل الفرد فباتت تصنف اليوم في عداد الدول ذات الدخل المتوسط الجيد، وتتمتع بمدخرات مالية عالية الجودة، وتوفر ضمانات إضافية كبيرة لشعبها.

حافظ الاقتصاد الصيني على نسبة نمو سريع تراوحت بين 7 - 10 % سنوياً. ونتيجة النمو الأكثر سرعة بوتيرة ثابتة، حققت الصين مكاسب أساسية ساهمت في دعم التنمية المستدامة للاقتصاد الصيني، وأنجزت سلسلة من الإصلاحات السياسية والاجتماعية لتطوير المؤسسات الحكومية وإدارات الدولة. وتقوم بإصلاحات مستمرة لتحفيز الاقتصاد الصيني على تحقيق النمو المتواصل، وانفتاحه على العالم الخارجي لإيجاد أسواق جديدة من خلال إنتاج سلع تنافسية، وجذب الاستثمارات الأجنبية، التي تساهم في تطوير مجتمع المعرفة في الصين، وتحقيق التنمية البشرية والاقتصادية المستدامة بخصائص صينية شجعت الحكومات الصينية على نشر العلوم العصرية والتكنولوجيا المتطورة، واستثمرت مبالغ مالية كبيرة في

مجالات التعليم والبحوث العلمية وحولتها إلى عنصر دعم فاعل للنمو المرتفع والتنمية المستدامة، وأنجزت خططاً متكاملة لبناء مدن صينية عصرية، وشجعت الصينيين على السكن المديني، الذي يؤمن الحاجات الأساسية للمواطن، ويساعد على زيادة الاستهلاك المحلية، وتحويل سكان المدن إلى طاقة كبيرة وداعمة للتنمية الاقتصادية في جميع مناطقها. بيد أن بعض الخبراء الصينيين دعوا أخيراً إلى إعادة النظر في سياسة دعم النمو المرتفع، نظراً لأثرها السلبي في التنمية البشرية والاقتصادية المستدامة، ومنهم من انتقد سياسة الإفراط في التركيز على مشاريع البنى التحتية الكبيرة، ذات الكلفة العالية لسنوات عدة، ودعوا إلى معالجة أكثر عمقاً لقضايا التنمية البشرية في مجالات التعليم، والصحة، وبناء المؤسسات بما يضمن سيادة القانون ومكافحة الفساد. وطالبوا حكومة الصين بتقديم رؤية تنموية أكثر إنسانية، وبخصائص صينية واضحة، لإعادة بناء التعاون مع الدول الأخرى، وبخاصة الفقيرة والنامية منها، على أسس سليمة وفق المبادئ الإنسانية التي تدعو الصين إلى احترامها من منطلق تعزيز العلاقات الدولية.

حالياً، يحتل موضوعان رئيسان مكانة بارزة في التنمية المستدامة على المستوى الكوني، هما: الاقتصاد الأخضر في إطار بيئة كونية سليمة من جهة، وبناء مؤسسات حاضنة للتنمية المستدامة على المستوى المحلي والإقليمي والدولي من جهة أخرى. وفي حين يركز الاقتصاد الأخضر على حماية الإنسان في بيئة نظيفة، تعالج مؤسسات التنمية المستدامة قضايا ذات أبعاد دولية، كالفقر، والسكن، والأوبئة، والتصحر، والبطالة، والتعليم، ومكافحة الجريمة والمخدرات، والحد من انتشار الأسلحة النووية، ومنع استخدام الأسلحة المحرمة دولياً، وتطبيق الاتفاقيات الدولية في مختلف المجالات.

ركزت الخطط الأولى للتنمية الشاملة في الصين على توفير مزيد من رؤوس الأموال بهدف إيجاد فرص جديدة للعمل والإنتاج، وتبين لاحقاً لدى الخبراء الصينيين أن الحصول على إنتاج أعلى لا يوفر بالضرورة مزيداً من التنمية المستدامة على مستوى البيئة وحماية المجتمع، وبدا واضحاً أن معالجة المشكلات الاقتصادية في الصين وباقي الدول النامية تحتاج إلى سياسة جذرية، لكنها متدرجة، كما أن تقاسم الخبرات في مجال التنمية الاقتصادية لا يعتمد فقط على تبادل المعرفة بين الدول المتطورة فحسب، بل أيضاً مع دول نامية أصبحت اليوم لاعباً رئيساً فاعلاً في الاقتصاد العالمي، وبخاصة دول مجموعة البريكس، أي البرازيل، وروسيا، والهند، والصين، وجنوب أفريقيا.

وحرصاً منها على الاستقرار الاجتماعي في داخلها، عملت الصين على توسيع حجم الطبقة الوسطى بصورة عامودية خلال فترة زمنية قصيرة، لتصبح من الأعلى في العالم، وبنسبة تتجاوز الستمائة مليون صيني، وزادت من معدلات المدخرات الشخصية لدى شعبها، وأطلقت مشاريع إنمائية تعتبر الأكبر في العالم، كمشروع السد الكبير على النهر الأصفر، ومشاريع خطوط الحديد بين بكين والتيبت، وبين بكين وأرومتشي، وبناء مدن حديثة بالكامل وفق أرقى المواصفات الدولية.

في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين قررت الصين تطوير أنموذج التنمية الاقتصادية فيها بالانتقال من مرحلة النمو السنوي المرتفع إلى الاهتمام بعنصر الجودة، نظراً لأهميته في التنمية الاقتصادية، ودوره في التنمية الاجتماعية الشاملة والمتوازنة من جهة، ومواجهة تحديات العولمة من جهة أخرى. وتعمل حاليا على تطوير أنموذج النمو الاقتصادي المرتفع إلى أنموذج التنمية الاقتصادية الوطنية الشاملة

والمستدامة عبر تعديل هيكلية الاقتصاد، واتخاذ الإجراءات اللازمة لتوفير الطاقة وخفض استهلاكها، وتسريع الخطوات الضرورة لاندماج الصين في العولمة الاقتصادية. وفي أعقاب الأزمة المالية العالمية، عملت الصين على إعادة هيكلة النمو، لجعله أكثر شمولية وفاعلية في إطار التنمية المستدامة على المستوى الكوني. ومع تمسكها بالمزيد من النمو المرتفع، بنت ركائز الاقتصاد الأخضر، الذي يستهلك طاقة أقل، لكنها أكثر فاعلية. وطورت مشاركة الشعب الصيني في مختلف مجالات التعليم والعمل والإنتاج من خلال تأمين مبدأ المساواة بين جميع الصينيين.

واجهت الصين بكفاءة عالية التحديات الجديدة، التي نجمت عن الأزمة المالية العالمية، وزادت من نسب التضخم على المستوى الكوني، وبشكل خاص في الدول النامية والفقيرة، لكنها تواجه صعوبات كبيرة لتأمين فرص عمل لملايين الشباب الذين يدخلون سوق العمل سنوياً، ولضمان العمل المستدام، والغذاء الجيد، والصحة السليمة، والتعليم العصري، والسكن المريح، ومعالجة الفساد المتفاقم في أكثر من مؤسسة صينية، وهي مشكلات موروثة أو ناجمة عن النمو الاقتصادي السريع، وتشكل اليوم هاجساً كبيراً يقلق القيادة الصينية الجديدة.

انفتحت الصين أخيراً على برامج المنظمات الدولية للتنمية المستدامة، والاستفادة من خبرائها العاملين في مجال تطوير المناطق الريفية في الصين. فقد أصدرت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونيسكو)، في العام 1971، برنامج «الإنسان وغلاف الأرض الحيوي» بهدف الترويج لنهج متعدد التخصصات في مجال الإدارة والبحوث والتعليم للمحافظة على النظام الإيكولوجي، والاستخدام المستدام للموارد الطبيعية، فأقرت الصين أخيراً برنامج عمل مشترك مع هذه المنظمة الدولية عبر مشروع حيوي نفذته شركة صينية لإطلاق أنموذج جديد للتنمية الريفية المستدامة في جنوب غربي الصين. وفي أبريل 2012، وقعت المنظمة الدولية في باريس مع مجموعة «تشيكه» الصينية اتفاقية للتعاون في إطار هذا البرنامج. ويهدف برنامج «التحضر المتكامل لغلاف الأرض الحيوي في المناطق الريفية» إلى تحقيق التنمية المستدامة في الريف من خلال تعليم الفلاحين على التكنولوجيا المتطورة، وتدريبهم على ثقافة العولمة، الأمر الذي يتفق مع برنامج «الإنسان وغلاف الأرض الحيوي»، علما بأن أي دولة بمفردها عاجزة عن أن تحل مشكلة التنمية المستدامة والحفاظ على البيئة النظيفة، لذا تتطلب المعالجة الناجحة لها مشاركة فاعلة من مختلف القوى الاجتماعية في القطاعين العام والخاص، وفي أكثر من دولة، لحماية الملكيات الزراعية الصغيرة الحجم وإدخالها ضمن إنتاج أوسع، وتحت إدارة عصرية مجربة، فانخرط الفلاحون الصينيون من أصحاب الملكيات الصغيرة في الشركة الصينية الجديدة، التي تدير تلك الأراضي بكفاءة عالية، وقامت بتدريب الفلاحين على قواعد الإنتاج الزراعي الممكن من قبلها، مما ساعد على إطلاق تجربة ناجحة لحل مشكلات الفلاحين الصينيين في أماكن وجودهم الريفية وفق أرقى الخبرات البشرية والتكنولوجيا المتطورة.

تعممت التجربة في أكثر من منطقة ريفية، داخل الصين وخارجها، وقد تجاوز عدد العمال اليوم من أصول فلاحية في المدن الصينية المائتي مليون نسمة، لم يعش معظمهم حياة مدينية في طفولتهم، لذا تعمل الصين على تحويل العمال الفلاحين إلى مواطنين مدينيين يساهمون في تطوير النمو الاقتصادي المحلي من خلال تحقيق العدالة الاجتماعية بين سكان المدن والأرياف. وتكثف الحكومات المحلية في الصين

جهودها لتوفير الخدمات العامة لجميع الصينيين عبر تحقيق المساواة من خلال تأمين فرص التعليم الجيد، والعناية الصحية، والضمان الاجتماعي بين المدن والأرياف، وهي تدعم الجماعات ذات الدخل المنخفض، وتوفر الخدمات الاجتماعية والصحية لهم.

بُنيت التنمية المستدامة في الصين على مبادئ إنسانية تعطي الأفضلية المطلقة في التنفيذ للقضاء على الفقر، وتحقيق التوازن بين الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والبيئية. وتعتمد الصين خططاً متنوعة من التنمية المستدامة القابلة للتطبيق في جميع الـدول، مع الأخـذ في الاعتبار الظروف المحلية، والقدرات البشرية، وأولويات التنمية الخاصة بكل منها، وطالبت الدول المتطورة بتغيير أسلوبها الراهن، القائم على الإفـراط في الاستهلاك أو في الإنتاج، لأن الإفـراط في الحالتين يسيء إلى مبادئ التنمية المستدامة بصفتها مبادئ إنسانية شاملة. فعلى الدول المتطورة أن تتحمل المسؤولية بصورة مشتركة وعادلة في علاقاتها مع الدول الفقيرة والنامية، إذ لا يمكن تحقيق أهداف التنمية المستدامة بصورة سليمة ما لم تتضمن خططاً عملية لمساعدة الدول النامية على تحقيق أهداف التنمية فيها من خلال وفاء الدول المتطورة بالتزاماتها الدولية، ومساعدة المجتمع الـدولي على تحقيق التنمية المستدامة خطوة خطوة.

بعد أن نجحت الصين في تحقيق نسبة نمو مرتفعة على امتداد الثلاثين سنة الماضية، أصـدرت أخيراً أجندة جديدة للإصلاحات الاقتصادية لدرء المخاطر السلبية المحتملة للنمو المرتفع، ولحماية الاقتصاد الصيني من التضخم والفساد. وبدأت أخيراً بضبط النمو المرتفع بصورة متدرجة لحماية الإصلاحات الاقتصادية، ومواجهة تقلبات الأسواق الدولية، التي أحدثتها الأزمة المالية العالمية. وفي حين شهدت غالبية دول العالم، الغنية منها والفقيرة، تراجعاً ملحوظاً في نسبة النمو السنوي، حافظ الاقتصاد الصيني على نسبة نمو عالية، مع تحسن واضح في الجودة مقابل تراجع نسب النمو في الاقتصادات الأمريكية والأوروبية. وكرر خبراء غربيون تنبيه دولهم من أن النصف الثاني من القرن الواحد والعشرين سيكون آسيوياً بامتياز، فالصين اليوم ذات حضور دولي فاعل، وتحتل بجدارة المرتبة الأولى في الاقتصاد العالمي.

إضـافـات ثـقـافـيـة نـوعـيـة بخصائص آسيوية

في مقابل خصائص مجتمع المعرفة في الغرب، بجناحيه الأوروبي والأمريكي، بنت دول الشرق الأقصى مجتمعاتها المعرفية بخصائص آسيوية. وكانت اليابان أول دولة آسيوية تنجز نهضة ناجحة بخصائص يابانية وليست غربية، فأقامت التوازن بين الأصالة والمعاصرة، وقدمت أنموذجاً يحتذى لدول آسيوية أخرى، ثم تبعتها كل من الصين، والهند، ودول النمور الآسيوية، فأنجزت تجارب تحديث ناجحة على قاعدة أن المعرفة العلمية هي المدخل الوحيد لتحقيق حداثة سليمة. ولا يتسع المجال لدراسة جميع مقولات التحديث الآسيوية، لذا ركزت الدراسة على ما قدمته الثقافات الآسيوية من إضافات نوعية على ثقافة عصر العولمة الوحيدة الجانب.

أ - إقامة التوازن بين الأصالة والمعاصرة لمواجهة ثقافة العولمة

اقتبست الـدول الآسيوية كثيراً من المقولات الثقافية الغربية، ثم طورتها وأعطتها خصائص آسيوية، واستوردت التكنولوجيا الغربية المتطورة، ثم عملت على توطينها، والإبـداع فيها. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نشير هنا إلى ما قدمته الصين في حفل افتتاح

الألعاب الأولمبية من أعمال فنية رائعة بخصائص صينية واضحة، ومشبعة بتقاليد التراث الصيني العظيم.

بدأت الدورة التاسعة والعشرون للألعاب الأولمبية في بكين بافتتاح ضخم في 8 أغسطس 2008، فأبهرت الصين شعوب العالم ببرنامج من الفنون الإبداعية، واللوحات الرائعة، والإخراج التقني الشديد الإتقان، واستجمعت حكمة الأجـداد، ووظفت العلوم العصرية المتجددة لدى شعبها العظيم. وبدت بكين مدينة متألقة أمام الضيوف القادمين من جميع أنحاء العالم، كما بدت في الأولمبياد مدينة عريقة ومزدانة بكل جديد، وشهدت نشاطاً محموماً لتجديد شبه كامل في بناها التحتية، وزينتها، وصناعاتها، وحرفها، وتطويراً للخدمات الصحية والبيئية في جميع أحيائها، كما شهدت تبدلات جذرية على مستوى الخدمات الحديثة والرقابة الصارمة لتزدان معالمها التاريخية بأرقى أدوات المعاصرة والتحديث الشامل. وانتهز الصينيون الفرصة التاريخية التي قدمتها لهم الألعاب الأولمبية لإظهار الجوانب الحضارية في تراثهم الثقافي من جهة، ومدى التطور التكنولوجي الذي حققوه في مجال العلوم العصرية من جهة أخرى، فقدمت صورة عقلانية جديدة لتاريخها الثقافي المتطور باستمرار عبر التركيز على إظهار الأولمبياد بحلة صينية غير مسبوقة، وذلك من خلال تقديم عرض متكامل بني على أربعة اكتشافات علمية عريقة من نتاج الصين في الحضارة العالمية، وهي: الحرير، والبارود، والطباعة، والبوصلة، فترك حفل الافتتاح بصمات إنسانية شفافة للغاية أنعشت ذاكرة الشعوب الذين شاهدوه عبر وسائل الإعلام المرئي، ويقدر عددهم بأكثر من أربعة مليارات إنسان على امتداد الكرة الأرضية.

لم تدخر الدول الآسيوية جهداً في الدعوة إلى نشر ثقافة السلام والانسجام بين شعوب العالم، وارتقت إلى مصاف أرقى الدول الكبرى من حيث القدرة على الإبهار الفني، واستخدام التكنولوجيا المتطورة لأغراض سامية تحمل أنبل المشاعر والقيم الإنسانية، وهي تسير بخطى ثابتة لكي تؤدي دوراً إيجابياً في بناء الأسرة الدولية من خلال نضالها المستمر لبناء عولمة أكثر إنسانية، وتتمسك بسياساتها السلمية وتعزيز علاقاتها مع جميع الدول، المجاورة منها والبعيدة على حد سواء، وتعمل جاهدة لحل المشكلات الدولية الموروثة عبر المفاوضات السلمية، وتدعم المنظمات الدولية الفاعلة لمواجهة الاحتباس الحراري، وحل مشكلات الطاقة، ومكافحة الإرهاب الدولي، وتلقى سياساتها السلمية تفهماً متزايداً من المجتمع الدولي الذي تعاني دوله تراجعاً في النمو الاقتصادي، وزيادة في حجم التضخم المالي.

رفضت الدول الآسيوية تحميلها أي مسؤولية في الأزمة العامة للرأسمالية العالمية، واعتبرتها نتاج الإمبريالية الجديدة ذات النزعة العسكرية التي وضعت في خدمة الاحتكارات العالمية لكي تمارس الاستغلال، ونهب مدخرات الشعوب الفقيرة، وإشعال حروب متنقلة في أكثر من منطقة من العالم. في حين تعتمد الدول الآسيوية«القوة الناعمة»، التي تساهم بفاعلية كبيرة في نمو الاقتصاد العالمي، وفي تخفيف نسب التضخم من طريق القروض الميسرة، وبناء المشاريع الكبيرة في الـدول النامية بكلفة متدنية، وتقديم سلع متميزة بأسعار في متناول الطبقات الوسطى والفقيرة.

وبعد تحقيق إنجازات اقتصادية كبيرة بات هاجس الدول الآسيوية منصبّاً على إظهار قدرات شعوبها الفنية والتكنولوجية ومساهمتها في خدمة أهدافها البعيدة في بناء السلام ونشر الازدهار على المستوى الكوني، فاستمرار النمو الاقتصادي المرتفع عزّز ثقة الدول الآسيوية بنفسها وبقدرة شعوبها على

مواجهة عصر العولمة بالوحدة الداخلية، وبالتضامن بين قومياتها المتعددة، وبإصرار على بناء عالم آمن، تسوده الوحدة والانسجام، وتعمل دوله على بناء عولمة أكثر إنسانية. وقدمت نماذج علمية بارزة في بناء حداثة سليمة تقيم التوازن الرائع بين الأصالة والمعاصرة دون أن تضع إحداهما في مواجهة الأخرى، وهو ما عجزت عنه الدول الغربية.

ب - الحفاظ على الأدمغة الآسيوية وتشجيع عودة المهاجرة منها

تركز تقارير التنمية الثقافية في اليابان على أهمية الحفاظ على الباحثين المحليين وتطوير البحث العلمي في التنمية البشرية والاقتصادية المستدامة، فالنمو الاقتصادي هو نتاج تفاعل رأس المال البشري، ومؤسسات العمل، والابتكار، لكن العوامل الأكثر أهمية في النهضة تكمن في الموارد البشرية العاملة، وفي تطوير كفاءتها المهنية والعلمية، وقدرة مؤسساتها على الإبداع وابتكار التكنولوجيا الجديدة، واستقطاب ألمع العلميين والخبراء من مختلف دول العالم، لذا اعتمدت اليابان سياسة عقلانية قلّ نظيرها على المستوى العالمي، لأنها نجحت في الحفاظ على الطاقات الإبداعية في داخلها، وتعاطت معها بصورة إيجابية جداً، لكسب ثقتها وحثها على الاستقرار الدائم في اليابان، وهي تعتبر المثال الأرقى في دعم البحث العلمي، وتقدم الموازنة الأكثر قدرة على تثبيت الباحثين والمبدعين اليابانيين داخل اليابان، وتفسح لهم المجال للتواصل مع أمثالهم في الخارج من خلال منح سنوية تشجع على التفاعل الثقافي والعلمي بين الباحثين في عصر العولمة.

تعد اليابان المعرفة العلمية بمنزلة المورد الاستراتيجي الأساسي لتحقيق نمو مرتفع في الدول المتطورة، واعتمدت ديناميكية اقتصاد المعرفة على القوة الناعمة، أي رأس المال العلمي، المبني على التعليم العصري، وامتلاك المعرفة النظرية والتقنية المتطورة. وأدت ثورات التكنولوجيا والإعلام والتواصل السريع إلى تزايد أهمية الابتكار في تحقيق النمو الاقتصادي الياباني، انطلاقاً من الحفاظ على الطاقات الإبداعية داخل اليابان وغياب ملحوظ في تاريخها لما يعرف عالمياً بظاهرة الأدمغة المهاجرة، ولم تكتف بالحفاظ على مثقفيها ومبدعيها فحسب، بل أنشأت مؤسسات ثقافية خاصة لمساعدة أكبر نسبة ممكنة من الطاقات الشبابية الواعدة في مختلف مجالات العلم والإبـداع، وتوفر لهم مساعدات مالية ورواتب كبيرة، وأفضل الشروط المادية والتقنية والنفسية في السكن والعمل والإنتاج، لذا تأتي اليابان في طليعة الدول الآسيوية، التي عملت على نشر وتطوير العلوم والتكنولوجيا في جميع مناطقها وأولت اهتماماً خاصاً بتعليم أبنائها في أماكن وجودهم، وتدريب أعداد كبيرة منهم لتشكيل نخب ثقافية متميزة تساهم في تعزيز دور رأس المال البشري الذي يشكل القاعدة الصلبة للتنمية الاقتصادية المستدامة. وشهد العقد الأول من القرن الواحد والعشرين تبدلات جذرية في بنية المجتمعات الآسيوية على طريق بناء مجتمع المعرفة وتطوير رأس المال الكمي إلى رأس مال نوعي.

بدورها، استفادت الصين من ثـورات العلم، والتكنولوجيا، والإعـلام، والتواصل، وركـزت على تدريس العلوم والرياضيات بشكل خاص لتوسيع قاعدة الباحثين في مجال العلوم، خصوصاً الفيزياء والكيمياء، وعلوم الطبيعة. وقدمت أنموذجاً بالغ الدلالة على استعادة أعـداد كبيرة من أدمغتها المنتشرة في الخارج، فقبل اعتماد سياسة الانفتاح والإصـلاح عانت الصين من نزيف كبير لهجرة الأدمغة الصينية الى الـدول الأوروبية والولايات

المتحدة الأمريكية، لكنها تشهد اليوم استقراراً كبيراً للأدمغة المحلية داخل الصين، وعودة أعداد متزايدة من الأدمغة الصينية المهاجرة إلى الوطن الأم. وقد نوهت التقارير الثقافية الصادرة حديثاً بنجاح الصين في استعادة نسب متزايدة من علمائها المنتشرين في بلاد الاغتراب. ودلت الإحصاءات الدقيقة على أن أكبر تجمع للشتات الثقافي والمهني الصيني يتمركز في الولايات المتحدة، حيث يقيم أكثر من مليون صيني مهني منهم 62500 دكتور في العلوم الهندسية كانوا يعملون فيها عام 2003. وفي العام 2007 نال 32000 طالب صيني شهادة دكتوراه في الولايات المتحدة من أصل 142000 طالب أجنبي. وحاز 2600 عالم بيولوجيا صيني مناصب أكاديمية رفيعة بينهم 800 أستاذ كانوا يعملون في جامعات أمريكية مرموقة ومنتشرة في 34 ولاية. تنبهت الصين إلى الدور الحيوي والواعد لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، كأداة أساسية للاستفادة من الأدمغة البشرية، ووضعت خطة ذكية لجمع شتات العلماء الصينيين الشبان، وأعدت برامج خاصة لاستيعابهم، أبرزها: «برنامج المائة موهوب»، التابع لأكاديمية الصين للعلوم الـذي استوعب منذ تأسيسه في العام 1994حتى 2008 نسبة كبيرة من الموهوبين، بلغ عددهم 1122 باحثاً صينياً عادوا إلى الصين. و«برنامج الصندوق الوطني للمتميزين»، التابع للمؤسسة الصينية الوطنية للعلوم، الذي بدأ عمله في العام 1994، وبلغ عدد حاملي الدكتوراه العائدين 366 حتى العام 2004. و«برنامج ضوء الربيع»، التابع لـوزارة التعليم في الصين، الذي تأسس في العام 1996 وبلغ عدد المدعومين 12 ألف باحث حتى العام 2009. و«برنامج تشونغ كونغCheung Kong »، التابع لوزارة التعليم، الذي تأسس في العام 1998، وقدم منحاً لدعم 1308 باحثين حتى العام 2007. بالإضافة إلى «برنامج الشراكة العالمية للفرق البحثية المبدعة»، التابع لأكاديمية العلوم الصينية بالتعاون مع وزارة الخارجية، الذي تأسس في العام 2001، وقدم منحاً إلى 224 باحثاً صينياً مغترباً، وإلى 362 باحثاً مقيماً، وهم موزعون على 35 فرقة بحثية. وتأسس «برنامج أسبوع رواد الأعمال والباحثين العائدين»، التابع لمنظمة الشبيبة وجمعية الباحثين العائدين في العام 2001، وقدم مساعدات إلى 3400 باحث عائد من 26 دولة أجنبية خلال سنوات 2001 – 2008. وتأسس «مـشروع» (Home) لتساعد وطننا الأم بمواهبنا العائدة، التابع لمؤسسة الصين للعلوم والتكنولوجيا في العام 2004، وقدم منحاً إلى 375 باحثاً عائداً شاركوا في 156 مشروعاً في مجال تكنولوجيا المعلومات حتى العام 2008. وتأسس «مشروع مواهب من وراء البحار في خدمة الوطن»، التابع لمكتب العمال الصيني في العام 2005، وقدم مساعدة إلى 300 رجل أعمال صيني مغترب وجدوا شركاء لهم في شركات صينية في الفترة ما بين 2001 و2006. وأخيراً، «برنامج ألف موهبة»، الذي تأسس في العام 2008، وساعد على توظيف 126 موهبة صينية في العام الأول لتأسيسه.

حظي الصينيون العائدون برعاية خاصة من الإدارة الصينية، التي قدمت الضمانات المادية والمعنوية الكبيرة لأصحاب الكفاءة منهم، ودعت العائدين إلى الاستقرار في الصين للمشاركة في تقدمها العلمي والتكنولوجي، بحيث تصبح في طليعة الدول العالم، التي تمتلك نسبة كبيرة من الأدمغة القادرة على جعل القرن الواحد والعشرين قرناً آسيوياً بامتياز. وتبنت مبدأ التضامن الداخلي والانسجام أو التناغم مع متطلبات عصر العولمة، فعززت مكانتها كأنموذج للاستقرار الاجتماعي والنمو الاقتصادي بوتيرة عالية ومستدامة. وبعد نجاحها المذهل في

التنمية المستدامة، تزايد دور البعد الثقافي والإنساني والأخلاقي في النهضة الاقتصادية، وكثر الطلب على تأسيس معاهد كونفوشيوس في معظم دول العالم. وتشجع الصين على دراسة اللغة الصينية وآدابها، والفلسفة الصينية، ودعوة الباحثين إلى معاينة نمو اقتصاد الصين السريع على أرض الواقع. وساهمت الأدمغة الصينية العائدة، إلى جانب الأدمغة المقيمة، في بلورة سياسة ثقافية عقلانية أدت الدور الأساسي في تطوير نهضة الصين الاقتصادية، وتعزيز ركائز مجتمع المعرفة الصيني، ونشر القيم الأخلاقية لحماية الانسجام والتناغم بين قومياتها المتعددة، وضمان التنمية البشرية والاقتصادية المستدامة لجميع شعوبها، وباتت لديها طاقات بشرية مدربة، وذات كفاءة عالمية، وتحظى بسمعة علمية عالية.

ويشير تقرير لوزارة التعليم في الصين، بتاريخ 25 أكتوبر2013، إلى أن الصين استقطبت أكثر من ثلاثمائة ألف طالب وطالبة قدموا من حوالي مائتي دولة ومنطقة للدراسة في معاهدها في العام 2012. وقدمت الحكومة الصينية قرابة تسعة وعشرين ألف منحة دراسية جديدة لطلاب وفدوا للدراسة، وتوزعوا على أكثر من سبعمائة جامعة، ومراكز أبحاث، ومنظمات تعليمية أخرى. وتوقع مسؤول صيني في مجال تبادل التعليم على المستوى الدولي، أن يرتفع عدد الطلبة الصينيين، الذين يدرسون في الخارج إلى أكثر من 450 ألفاً في نهاية العام 2013. وتخطط الصين لاجتذاب أكثر من خمسمائة ألف طالب من الخارج للدراسة في معاهدها بحلول العام 2020، بحيث تصبح أكبر مركز لتجمع الطلبة الأجانب في آسيا. وعقدت اتفاقيات تربوية مع مؤسسات تعليمية أجنبية لاستقبال طلاب صينيين في مؤسساتها التعليمية، كخطوة متقدمة لتنمية التحصيل العلمي المتعدد المناهج واللغات للطلبة الصينيين. وتخطط الصين لزيادة المنح الدراسية على أراضيها، وتشجع الحكومات المحلية، والهيئات التعليمية، والمنظمات الاجتماعية، على تقديم المزيد من المنح والمساعدات المالية للطلبة الوافدين من الخارج، وأصدرت تعليمات واضحة إلى مؤسسات الدولة وإدارات الأمن العام والمالية، لتسهيل دخول وإقامة الطلبة الأجانب على أراضيها، إلى جانب الحرص على جودة التعليم، وتطوير القوانين والأنظمة التربوية في الصين.

ج - الديموقراطية بخصائص آسيوية وليس غربية:

لا تزال تقارير الولايات المتحدة الأمريكية تصنف الدول الآسيوية في خانة «أسوأ منتهكي حقوق الإنسان بشكل دائم في العالم»، وكانت تصنف اليابان في خانة «الديموقراطية المعلبة» للحزب الواحد، الذي حكم اليابان منذ العام 1955 حتى العام 1993 دون انقطاع، ثم شارك مع أحزاب أخرى في حكم اليابان خلال سنوات1993 - 1996، ليعود إلى الحكم منفرداً حتى العام 2009، ولفترة قصيرة جداً، إذ عاد بقوة في العام 2012. وتتهم الصين بأنها دولة غير ديموقراطية، لأنها تخضع لحكم الحزب الواحد، الذي يعادي بالكامل مقولات الديموقراطية الغربية، وبخاصة الأمريكية منها.

في الواقع، لم تهتم الدول الآسيوية إطلاقاً بهذا الاتهام، وتساءلت وسائل إعلامها عن شرعية صدور مثل هذا الاتهام في تقرير سنوي تنشره وزارة الخارجية الأمريكية، ويتضمن لائحة مطولة بالدول التي تنتهك حقوق الإنسان فيها بشكل ثابت، علما بأن الولايات المتحدة وإسرائيل هما أكثر دول العالم انتهاكاً لحرية الشعوب الأخرى وسيادة دول عدة، واعتمدت سياسة الاحتلال والعنف الدموي في العراق، وأفغانستان، ودول أخرى من العالم.

وأصدرت إسرائيل قوانين عنصرية وغير أخلاقية تجيز لقواتها انتهاك حريات الأفراد، وتهجير السكان المحليين للاستيطان القسري على أراضيهم، وانتهاك سيادة الدول المجاورة دون أن تخضع لأي رقابة أو محاسبة من جانب مؤسسات الأمم المتحدة.

بالمقابل، أبدت الدول الآسيوية على الدوام حرصها على تطوير الديموقراطية بخصائص محلية دون الاقتباس عن الديموقراطية الغربية. وعملت الصين على منح المزيد من الحرية المسؤولة لشعبها بشكل تدريجي لا يهدد الانتظام العام في أكبر دولة مركزية في العالم، وذات كثافة سكانية تتجاوز المليار والثلاثمائة وخمسين مليون نسمة، وقدمت إضافات نوعية في مجال توسيع الحريات الفردية والجماعية على أسس ديموقراطية. وبعد أن أكدت على بناء الاشتراكية بخصائص صينية وفق المقولات الأكثر تقدماً في الثقافة الصينية، والدمج بين مبادئ الماركسية - اللينينية وأفكار ماو تسي تونغ، ونظرية دينغ شياو بينغ بصفته المرشد العملي لقيادة الصين، دعت القيادة الصينية شعب الصين إلى مواجهة التبدلات العالمية الجديدة بعقول منفتحة، وبما يخدم المصالح العليا للدولة والمجتمع في الصين، ونبهت إلى أن حماية تلك المصالح تحتاج إلى مركزية صارمة لكي تستمر سياسة الانفتاح والإصلاح، وقادت إلى قفزة نوعية في تنمية البلاد بنسبة نمو سنوي مرتفعة ودون انقطاع. ومع أن الحزب الشيوعي مستمر في إدارة دفة الحكم وفق «المركزية الديموقراطية»، إلا أن الدستور الجديد المعدل للحزب بشّر الصينيين بمزيد من الإنجازات وفق برنامج علمي دقيق يمتد حتى العام 2020، وهو يهدف إلى تحقيق التنمية البشرية والاقتصادية المستدامة والرخاء الاجتماعي الشامل للشعب الصيني، في مختلف مناطقه الجغرافية، وقومياته الإثنية والدينية، وأدرج شعار التنمية العلمية في دستور الحزب، الذي أوصى بالتغيير السلس في قيادته، وبدا واضحاً أن الصين تمر في مرحلة انتقالية تتطلب الاستمرار في سياسة الإصلاح والتنمية. وتوقف معظم الباحثين الصينيين حول مفهوم التنمية العلمية، ومواصلة تحرير العقل الصيني من رواسب المراحل السابقة، واستمرار الانفتاح على العالم الخارجي، وحفز التنمية البشرية المستدامة بهدف تعميق التجانس الاجتماعي بين الصينيين، وبناء مجتمع المعرفة على أسس جديدة تحفظ الأمن والاستقرار في الصين. وكان لافتاً للانتباه تمسك قيادة الحزب بأولوية البناء الاقتصادي كنقطة مركزية تخضع لها جميع الشعارات الأخرى.

ترى الدول الآسيوية أن الفرصة مواتية للتنمية البشرية والاقتصادية المستدامة، وتنفيذ استراتيجية النهوض بشعوبها على أساس نشر العلوم الحديثة والتعليم الجيد، وتعزيز ركائز الدولة والمجتمع بالاعتماد على إدارة نظيفة ذات كفاءة عالية لتحقيق التنمية المستدامة، واعتماد العلوم العصرية والتكنولوجيا المتطورة قوة الدفع الأساسية للتقدم، ودعت إلى الاستمرار في تطوير اقتصاد السوق بخصائص آسيوية، وبما يتلاءم مع سياسة الانفتاح الشامل على العالم وفق متطلبات عصر العولمة. وبعد أن كانت كلمة الديموقراطية مغيبة عن الوثائق الصينية، باتت موضوعاً للتداول والمناقشة في المؤتمرات الرسمية، لكنها تؤكد في الوقت نفسه أن الديموقراطية هي نتاج التقدم الحضاري للبشرية. وعندما أعلن الصينيون ثورتهم، كانت الديموقراطية مكتوبة على رايتها، لكنها تصر على بناء الديموقراطية بخصائص صينية، وأبرز أهدافها بناء دولة مركزية غنية، ديموقراطية، حضارية، متناغمة، فليس في العالم أنموذج ديموقراطي واحد قابل للتطبيق في كل مكان وزمان. وتختلف النماذج الأمريكية والأوروبية

في ما بينها تبعاً للأوضاع الداخلية لتلك الدول، كما أن تطبيق الديموقراطية في كل دولة يتطلب سياسة وطنية وفقاً لحاجات التنمية الاقتصادية والثقافية لكل منها، ولا يمكن فرضها بالقوة، لذا تجاهلت القيادات الآسيوية على الدوام الانتقادات التي توجه إليها بسبب رفضها للديموقراطية على النمط الغربي، فهدف الديموقراطية الأساسي هو حل مشكلات الشعب الأساسية، كالفقر، والجوع، والبطالة، والأمية، والتصحر، وليس الديموقراطية الشكلية. وتفخر الدول الآسيوية بأنها حققت لشعبها إنجازات كبيرة على مختلف الصعد الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية، وهي مهمات أساسية في صلب الديموقراطية بخصائص آسيوية.

مقولات ثقافية آسيوية جديدة لعولمة أكثر إنسانية:

يشدد بعض الباحثين الغربيين بصورة متعمدة على إسناد جميع حركات التحديث في العالم إلى مقولات الغرب الثقافية، وعلومه العصرية، وتقنياته المتطورة، وهم ينظرون إلى نهضة اليابان، التي بدأت في عهد الإمبراطور المتنور مايجي، التي بدأت في العام 1868، ثم نهضة الصين في زمن الانفتاح والإصلاح، التي بدأت في العام 1978 على أنها من صنع الغرب، بجناحيه الأوروبي والأمريكي، لكن السؤال المنهجي الذي يطرح نفسه في هذا المجال: كيف حققت كل من اليابان والصين نهضة سريعة، وباتتا تنافسان الغرب بقوة على الساحة الدولية؟. وكيف لم تعد الصناعات المتطورة وثورات العلوم والتكنولوجيا والبيولوجيا وغيرها حكراً على الغرب كما كانت حتى أواسط القرن العشرين؟. ولماذا بقيت غالبية المثقفين الأوروبيين والأمريكيين تشكك في قدرة اليابان والصين على إطلاق مقولات ثقافية جديدة خارج دائرة مقولات المركزية الثقافية الغربية؟.

مع ذلك، يصر الغرب على نفي طابع الخصوصية والتمايز والإبداع عن تجارب التحديث الآسيوية، ويتخذون موقفاً أيديولوجياً من نهضة الصين في نظرة مشابهة إلى نهضة اليابان التي أصبحت، ومنذ عقود طويلة، شريكاً للغرب في الثورات العلمية، وتفوقت عليه في مجالات عدة. ولم يعد بمقدور الباحثين الغربيين القول إن اليابان هي مجرد ملحق بالغرب.

وذلك يتطلب إعادة نظر جذرية في المقولة السائدة حول تقليد الدول الآسيوية للغرب، وذلك من موقع احترام خصوصية التراث الثقافي الآسيوي، فقد بنت الدول الآسيوية مؤسسات مشتركة مع الغرب على أساس المصالح المتبادلة وليس من موقع التبعية أو التغريب. وتمسك مثقفو الدول الآسيوية بخصوصية مقولاتهم الثقافية، التي حصّنت تجربة التحديث فيها ومنعت انحرافها إلى حركة تغريب تدمر الدول الآسيوية من الداخل. ويتعامل قادة الصين واليابان مع الغرب المتقدم بكثير من الواقعية والحذر، فبالإمكان الاستفادة من علوم الغرب ورساميله وتقنياته لتضييق الفجوة الثقافية والتقنية معه، خصوصاً بعد أن أصبحت الدول الآسيوية اليوم تنافس الغرب في مجال العلوم العصرية والتكنولوجية المتطورة. وكانت مصالح دول الغرب المادية تملي عليها توظيف قسم كبير من رساميلها بهدف جني الأرباح الطائلة وليس لأي أغراض إنسانية أو أخلاقية، فتحولت الدول الآسيوية إلى أكبر مركز لإنتاج السلع المعدة للاستهلاك في العالم.

حين تمسكت الدول الآسيوية بخصوصياتها الثقافية، انبرى عدد كبير من مثقفي الغرب لنشر مقولات أيديولوجية تعيد تذكير الشعوب الأمريكية

والأوروبية بمقولة نابوليون بونابرت «عندما تستيقظ الصين يهتز العالم»، ولا تزال تهول بخطر العرق الأصفر، فهل يريد الغرب أن تبقى الدول الآسيوية ملحقاً اقتصادياً على هامش منظمة التجارة الدولية، والبنك الدولي؟. أو أن تبقى شعوبها، كثيرة العدد، فقيرة ومتخلفة، وتعتاش على فتات الرساميل الغربية، وفي حالة استيراد دائم للتكنولوجيا الغربية؟.

لقد امتلك الآسيويون التكنولوجيا وطوروها، وغزت سلعهم الجيدة الأسواق العالمية، واختل الميزان التجاري بين الدول الآسيوية والولايات المتحدة ومعها الدول الأوروبية بشكل حاد في السنوات القليلة الماضية، وتطور حجم التبادل التجاري بين الدول الآسيوية ليصبح بمئات مليارات الدولارات، وفي ذلك مؤشر واضح على التقارب بين الدول الآسيوية، مما أثار الخوف لدى قادة الدول الرأسمالية الغربية. ولدى الآسيويين خوف حقيقي من أن يعمل الأمريكيون على إفشال نهضتهم، وإدخال دولهم في أزمات داخلية واجتماعية حادة يمكن أن تقود إلى تفكيكها من الداخل، لذلك تُبدي الصين حذراً شديداً من الأفكار الغربية، ولديهم حساسية مفرطة من الديموقراطية الغربية، وترفض دخول النظام العالمي الجديد من موقع التبعية للغرب وبالاستناد إلى مقولاته في الإصلاح والتغيير. ويصر الباحثون الآسيويون على إعادة اكتشاف تراثهم الثقافي الخاص بهم، واستنباط طرائق للإصلاح تنسجم مع تاريخهم وتراثه الآسيوي التقليدي. وقد استعادت الصين مقولات حكمائها القدامى لنشرها على نطاق عالمي واسع، وفتحت أكثر من ثلاثمائة معهد ثقافي في مختلف دول العالم حملت جميعها اسم كبير حكماء الصين كونفوشيوس، وهي تدرس اللغة الصينية وآدابها، وتاريخ الصين، وفلسفتها، والطب الصيني، والمطبخ الصيني، والموسيقى الصينية.

وشدد المثقفون الآسيويون على ثقافة السلام والحلول الدبلوماسية في بناء عالم جديد تسوده العدالة الاجتماعية والاحترام المتبادل بين الشعوب، وبدا واضحاً أنهم يعطون أهمية قصوى لصياغة مشروع ثقافي آسيوي يشكل قاعدة صلبة لتوحيد الدول الآسيوية على أسس سليمة، فهي تواجه صعوبات هائلة في المرحلة الراهنة، ومن المتوقع أن تزداد حدة بقدر ما تنجح الدول الآسيوية في الوصول إلى مشاريع مشتركة تمهد الطريق لإعلان تلك الوحدة.

تجدر الإشارة إلى أن أنموذج التوحيد الأوروبي السلمي كان حاضراً بقوة في الحوار بين المتنورين في الدول الآسيوية، لكنهم يدركون جيداً مخاطر الاقتباس السهل لتجربة توحيد أوروبا، التي استغرقت قرابة النصف قرن، وذلك لأسباب جوهرية، فالمقولات التي استخدمت في توحيد أوروبا كانت متجانسة مع تطور بناها الداخلية والإقليمية والدولية، إلا أنها غير قابلة للتعميم لأسباب موضوعية. والشعوب الأوروبية ذات ثقافات متشابهة منذ قرونٍ طويلة، ونظراً لكثرة الحروب التي اندلعت في القارة الأوروبية، ومحاولات توحيدها بالقوة، خصوصاً مع نابليون بونابرت وهتلر، تجاوبت تلك الشعوب مع مقولات التوحيد السلمي بسرعة لقطع الطريق على أي مغامرة عسكرية جديدة يدفع ثمنها الأوروبيون ملايين القتلى والجرحى.

هناك مؤشرات كثيرة تؤكد على نضج الظروف الموضوعية، لإطلاق حركة توحيد الدول الآسيوية على أسس فكرية تتلاءم مع طبيعة عصر العولمة، وتعمل تلك الدول على تشجيع التبادل الاقتصادي البيني، وتفكيك النزاعات الإقليمية، وتجاوز سلبيات الماضي الاستعماري بين اليابان والدول الآسيوية المجاورة، خصوصاً الصين وكوريا. وتشكل

تلك الخطوات مدخلاً مهماً، لتجديد الثقة المتبادلة بين الشعوب الآسيوية لقطع الطريق على أي تدخل خارجي. وتعمل الدول الآسيوية على صياغة مشروع يضمن مصالح شعوبها، وبالاستناد إلى تراث غني جداً ومشترك من الثقافات الآسيوية. وترفض الشعوب الآسيوية أسلوب الهيمنة الأمريكية وسيطرة بلد واحد على النظام العالمي الجديد. ويسخر الآسيويون من الإعلام الغربي، الذي يحذر الدول الآسيوية من مخاطر النمو السريع والمتزايد فيها. وليس للصين مصلحة في تخويف أي دولة آسيوية، خصوصاً اليابان وكوريا الجنوبية، بعد أن شرعت أبوابها أمام الرساميل اليابانية والكورية والأمريكية الهائلة للتوظيف المربح على أراضيها، لذا تبدو الدول الآسيوية اليوم قوية، ومتماسكة، ولديها ثقة كبيرة بالمستقبل، فهي تراكم نسبة هائلة من الأنشطة العمرانية، والاقتصادية، وتجري في داخلها تبدلات إيجابية تطال مئات الملايين كل عام. وهناك تفاؤل متزايد حول قدرة الدول الآسيوية في تحقيق النبوءة القائلة إن القرن الواحد والعشرين سيكون قرناً آسيوياً بامتياز. بيد أن التحديات كبيرة جداً، وفي طليعتها تحدي العولمة، ونزوع الولايات المتحدة إلى الاستمرار في فرض هيمنة القطب الواحد و«السلم الأمريكي» بالقوة العسكرية. وهناك علامات استفهام كبيرة حول توجه جديد للسياسة الأمريكية تجاه الدول الآسيوية، التي باتت مركز الإنتاج الأكبر في العالم، وهي تستغل مسألة تايوان، والسلاح النووي الكوري، والنزاع على الجزر بين الصين واليابان وكوريا الجنوبية ودول آسيوية أخرى، وتعمل على تحويل منطقة جنوب آسيا وشرقها إلى شرق أوسط متفجر من نوع آخر، لكن الموروث الثقافي لحركة التوحيد الآسيوي السلمية يؤدي دور صمام الأمان في حل تلك المشكلات بالطرق الدبلوماسية، وهي تعطي ثمارها اليانعة من خلال مجتمع المعرفة، الذي يؤسس لنهضة شاملة، على مختلف الصعد، وغير قابلة للنكوص أو الارتداد.

تركز الدول الآسيوية على دور ثقافة التغيير السلمي في بناء مجتمع متماسك وقادر على مواجهة تحديات العولمة، واختارت أفضل الوسائل الملائمة لتحقيق القرن الآسيوي، انطلاقاً من الموروث الثقافي الآسيوي التقليدي من جهة، وقدرات الآسيويين البشرية والاقتصادية من جهة أخرى.

فالبحث العلمي في المجتمعات الآسيوية متقدم جداً، ويشكل اليوم حجر الزاوية في بناء مجتمع المعرفة، ولا بد من دراسة تلك التجارب الناجحة للدول المتطورة، التي بنت مجتمعاتها المعرفية وفق خصائصها الذاتية، ومن خلال الاستفادة من تجارب الشعوب الأخرى. والمجتمعات العربية بأمس الحاجة لدراسة التطور التاريخي للمجتمعات الغربية، بجناحيها الأوروبي والأمريكي، وفهم آليات تحول مجتمعات الشرق الأقصى بتجاربها الغنية والمتنوعة في كل من اليابان، والصين، والهند، ودول النمور الآسيوية من أجل استخلاص العبر منها لإقامة مجتمع المعرفة العربي، وفق خصائص عربية وليس بالاقتباس السهل عن تجارب الآخرين.

نخلص إلى القول إن جميع حركات التحديث الآسيوية بنيت على خلفية مزدوجة: اقتباس العلوم العصرية وتوطينها، والإبداع فيها من جهة، والتمسك بمفاهيم التراث التقليدي الآسيوي في المعالجة الشمولية من جهة أخرى. وترتكز الثقافات الآسيوية على مبدأ التوازن والانسجام بين الإنسان والعناصر الكونية، كالبيئة، والماء، والموارد الطبيعية، والفضاء الكوني، وهي مستقاة من المكونات الخمسة

في التراث الآسيوي القديم: التراب، والماء، والنار، والأخشاب، والمعادن، فالخلل في التوازن بين عناصر البيئة الأرضية يقود لاحقاً إلى خلل مدمر في علاقة التوازن بين الأرض والفضاء الكوني المحيط بها. ويعتبر المثقفون الآسيويون، وبخاصة الصينيين منهم، أن بلدهم ساهم في الاكتشافات العلمية، التي مهدت الطريق لنهضة العرب واليونان والفرس وأوروبا، وهم أول من اكتشف البارود، والطباعة، والبوصلة، والورق وغيرها، وإذ يفاخر الآسيويون بتاريخهم العريق، يبدون في الوقت عينه انفتاحاً مدروساً على جميع الثقافات العالمة، ويكنون احتراماً خاصاً للثقافة العربية ويحترمون دورها في بناء الحضارة الإنسانية، ويؤمنون بأن ماضيهم الذهبي يشكل حافزاً لهم على بناء غد أفضل في عصر العولمة. ويقدم هذا الموقف السليم في إقامة التوازن بين الأصالة والمعاصرة دروساً مهمة ومستفادة عربياً.

هكذا باتت دول المواجهة بالقوة الناعمة في جنوب آسيا وشرقها تمتلك أسلحة فاعلة في مواجهة الغرب المعولم: القدرة الاقتصادية الهائلة، والانفتاح التام على الثقافات الأخرى، والتفاعل الإيجابي مع جميع شعوب العالم، وتجاوز نظرة الغرب الاستعلائية لتلك الشعوب وثقافاتها. وفي حين، بقيت دول غربية تتعاطى مع الدول النامية والفقيرة بذهنية التفوق العنصري والثقافي. تتعامل الدول الآسيوية، التي تضم نسبة كبيرة من سكان العالم، مع الدول النامية على قاعدة ضمان المصالح المشتركة، وهي تقدم للشعوب العربية وغيرها من شعوب الدول النامية بعض أشكال الدعم الاقتصادي والمالي لمساعدتها على النهوض، وعلى الرغم من قدراتها العسكرية الكبيرة، إلا أن الدول الآسيوية تتجنب مواجهة النزعة العسكرية الغربية، التي تستبيح جميع القيم، وتسعى إلى التفرد والهيمنة على مقدرات العالم.

تحولات الثقافات الآسيوية والدروس المستفادة عربياً:

تعاطت شعوب الشرق الأقصى الآسيوية مع الهيمنة الغربية بكثير من الواقعية. وبحث متنورو الصين واليابان والهند ودول النمور الآسيوية عن مظاهر التفاعل مع ثقافة الغرب، وعلومه، وتقنياته العصرية، ومقولاته السياسية والاقتصادية، وثوراته العلمية والصناعية، ومدارسه الفنية والفلسفية، واستنبطوا مواقف نقدية لقبول ما هو إيجابي في حضارة الغرب، ورفض ما هو سلبي، فاقتبسوا عنها بتحفظ، ونبهوا إلى مخاطر التغريب، ورفضوا الانكفاء على الذات تحت ستار الحفاظ على الأصالة، وتجاوزوا ثنائية القبول التام أو الرفض المطلق في علاقة الشرق/الغرب، لأنها بدت عاجزة عن توليد معرفة دقيقة بالمشكلات القائمة، ودعوا إلى القطع المعرفي مع مقولة حب الغرب أو كرهه، ومدوا جسوراً علمية للتعاطي الواقعي معه. فالآخر في عصر العولمة أصبح عنصراً مشاركاً في بناء الذات المتسامحة والمنفتحة على الآخر، ورفضوا ربط الحداثة بمفهوم غربي وحيد الجانب لأنه لا يقود إلى دراسات علمية معمقة، فحداثة الغرب هي نتاج تطوره الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي، لكن اقتباس مقولات تلك الحداثة لفرضها على مجتمعات أخرى يقود بالضرورة إلى التغريب وليس إلى التحديث، نظراً لكون الحداثة تعبيراً عن بنية قادرة على استيعاب علوم العصر، من أي مصدر كان وليس من الغرب وحده، وتمثلها والإبداع فيها لمواجهة متطلبات عصر العولمة وثقافته الكونية.

كانت مجالات التفاعل العلمي والثقافي والسياسي والاقتصادي بين دول الشرق الأقصى ودول الغرب، بجناحيه الأمريكي والأوروبي، من الغنى والتنوع بحيث يصعب حصرها أو إبراز دورها المهم في

التفاعل الثقافي الذي نلحظ آثاره الواضحة اليوم من خلال تطور المؤسسات الثقافية المشتركة. وتبدلت الصورة، التي كانت متبادلة بين ثقافات الغرب وثقافات الشرق الأقصى تدريجياً عما كانت عليه في الدراسات الاستشراقية السابقة، فأقامت شعوب الشرق الأقصى حواراً مفتوحاً مع جميع شعوب العالم، سياسياً واقتصادياً وثقافياً، وهي شعوب حية تريد أن تعيش بحرية، وأن تمد يدها إلى العالم من موقع الصداقة والاحترام المتبادل والمصالح المشتركة، فالغرب متعدد، وشعوب الشرق الأقصى لا ترفض التعاون معه في جميع المجالات، بل ترفضه إذا عاد مستعمراً، أو إذا حاول فرض ثقافته وتقاليده وعاداته عليهم، وهي ترفض الإصغاء إلى بياناته حين يتجاهل شعاراته السابقة عن الحرية، والإخاء، والديموقراطية، والعدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان. وكسرت طوق التبعية للغرب، بالحوار الإيجابي معه من موقع الندية أولاً، وعدم الانجرار وراء عولمة لا تقيم أي وزن لشعوب الشرق، بل تعتبرها كماً بشرياً وطاقات وموارد طبيعية يجب توظيفها في خدمة الغرب المتفوق، والساعي إلى تأبيد سيطرته على العالم بكل الوسائل المتاحة، علماً بأن ثقافة الغرب الليبرالية لم توظف في مشروع نهضوي تستفيد منه جميع شعوب العالم، ومنها شعوب الشرق الأقصى الآسيوية، بل تم توظيفها لصالح احتكارات رأسمالية ضخمة ذات نزعة إمبريالية، وتدعمها قوى عسكرية تمتلك أحدث أنواع التكنولوجيا والعلوم العصرية. وبعد أن تحول الغرب إلى مركز استقطاب لرأسمالية همجية معولمة تهدد الكثير من دول العالم وتفرغها من طاقاتها المادية والإبداعية، عرفت الشعوب الآسيوية كيف تحقق إنجازات كبيرة منذ نهاية الحرب الباردة، فهي اليوم في طليعة الاقتصاد العالمي، وتمتلك طاقات بشرية وثقافية فاعلة، وتعمل حالياً على بلورة مشروع عالمي جديد يجمع بين إنجازات الثقافات الغربية والآسيوية معاً، وهدفها توجيه مسيرة العولمة نحو آفاق أكثر إنسانية، والحد من نزعة الغرب المستمرة لإشعال الحرب، وبالمتنقلة التي تولد أزمات اقتصادية ومالية واجتماعية تهدد الأمن والاستقرار في العالم.

لقد اتجه مركز الاقتصاد العالمي بسرعة نحو الشرق الأقصى، حيث باتت نسبة النمو السنوي المتواصل في الصين هي الأعلى في العالم، ومحصنة جيداً بالأمن والاستقرار، ولديها كتل بشرية كبيرة، وموارد مالية هائلة، وتكنولوجيا حديثة، وعلوم عصرية بالغة التطور، في حين تواجه الدول الرأسمالية الغربية اليوم إفلاسات اقتصادية، بسبب النمو الضعيف والسلبي أحياناً، واستفحال الأزمات الاقتصادية والاجتماعية الحادة في داخلها. بيد أن شعوب دول الشرق الأقصى لا تزال تعاني مشكلات داخلية كثيرة بسبب التنوع الجغرافي والعرقي والسكاني الهائل، والتمايز الحاد بين مداخيل سكان المدن الكبرى والأرياف، والفوارق الكبيرة في مجالات السكن، والعمل، وأنماط الحياة. وليس من السهل على دول كبيرة كالصين أو الهند أن تطور جميع سكانها دفعة واحدة وخلال فترة زمنية قصيرة. وتتبنى دول الشرق الأقصى مفهوماً خاصاً عن الديموقراطية، وحقوق الأفراد والجماعات، ودور مؤسسات المجتمع المدني. وتحرص على إخراج جميع قومياتها من دائرة التبعية والتخلف المزمنة، وتدرك جيداً أن شعوبها تتمسك بتقاليدها الموروثة، وترفض أي تدخل أجنبي أو وجود عسكري على أراضيها.

ونجحت دول الشرق الأقصى، انطلاقاً من سياسة عقلانية مرنة من جهة، وغياب العصبيات السلبية من جهة أخرى، فتلاقت العقلانية الصناعية الحديثة مع قيم العمل الفردي - الجماعي الآسيوية الموروثة. وبات الأنموذج الكونفوشيوسي المتجدد مركز قوة في عصر العولمة، ويبشر بقرن آسيوي بامتياز، فتراجعت

سيطرة الغرب على الشرق الأقصى في ظل استنهاض مثير للدهشة بعد مرحلة طويلة من الاحتلال والتبعية للغرب. ساهمت القوة الناعمة ومقولة التسامح لدى شعوب الشرق الأقصى في إحداث تبدلات عميقة وجذرية في المجتمعات الآسيوية، التي يشهد بعضها وتائر نمو سريعة تخفف من وطأة الأزمات الكبيرة التي كانت تعاني منها في السابق، وهي تواجه ضغوطاً أمريكية وأوروبية كبيرة بهدف إفشالها أو الحد من إشعاعها في دول العالم الثالث، ومنها الدول العربية. ومن أولى واجبات المتنورين العرب دراسة تجارب التحديث الآسيوية والثقافات الموروثة، التي ساهمت في إنجاحها والحفاظ على خصوصياتها، وذلك يتطلب من المتنورين العرب الإقلاع عن ترداد مقولات غربية لا تقيم وزنا لتضحيات شعوب الشرق الأقصى، ومنهم من لا يزال يردد أن نهضة دول الشرق الأقصى كان بتأثير الحرب الباردة، وأن بعض تلك الدول اعتاشت على فتات الشركات والمؤسسات الدولية التي جعلت منها منصات للتصدير الاقتصادي، علماً بأن نهضة تلك الدول تستمد مشروعيتها من التبدلات الجذرية التي أدخلتها على مجتمعاتها، وهي تعمل على الانفكاك التدريجي من قيود المركزية الأوروبية والأمريكية دون الصدام العسكري معها. ولديها تجارب تستحق الدراسة المعمقة بهدف الاستفادة منها.

اعتمدت الدول الآسيوية على منظوماتها الفكرية في عملية الاستنهاض، ويعود السبب الأول في نجاحها إلى اعتناق تلك الدول لنظرية الدولة الحديثة الغربية المنشأ، والقطيعة مع دولة العصبيات القائمة على تقاليد موروثة وسابقة على قيام الدولة الحديثة، بيد أن التحديات التي تواجه تلك الدول الصاعدة بقوة لا تزال كبيرة، فالمسألة النووية تزداد خطورة في كوريا الشمالية، والصراع على الجزر يزداد حدة بين الصين واليابان وكوريا الجنوبية ودول آسيوية أخرى، والضغط الأمريكي يتزايد على اليابان من أجل تعديل دستورها السلمي والدخول مجدداً في سباق التسلح، والتعاون بين دول مجموعة آسيان يمر في مرحلة صعبة بعد توجه الصين للتعاون التام مع مجموعة دول البريكس، التي تضم نسبة كبيرة من سكان العالم، وتمتلك حصة وازنة جداً في الاقتصاد العالمي، لذلك اتجهت الولايات المتحدة الأمريكية نحو منطقة الشرق الأقصى بعد انحياز الاقتصاد العالمي بشكل واضح إلى تلك المنطقة، فعملت على تأزيم الوضع في شبه الجزيرة الكورية، وصولاً إلى حافة الحرب وخطر مواجهات نووية أثارت الهلع في أوساط الرأي العام العالمي، وبدأت وسائل الإعلام الغربية تحذر من مواجهة عسكرية بين الغرب الأمريكي بقدراته العسكرية الهائلة وكوريا الشمالية، التي تمتلك أسلحة دمار شامل، خصوصاً النووية منها.

وتتخوف دول الشرق الأقصى من العواقب الناجمة عن التهديد بالسلاح النووي الكوري، عسكرياً وسياسياً، فالنتائج البشرية والاجتماعية والاقتصادية المدمرة، التي تترتب عليها ستكون لها أبعاد استراتيجية على المنطقة بأسرها، وبخاصة على شعبي الكوريتين واليابان. ويندرج الاستفزاز المتبادل بين الولايات المتحدة الأمريكية وكوريا الشمالية ضمن استراتيجية مبرمجة منذ سنوات عدة هدفها تبرير التدخل العسكري الأمريكي المباشر أو عبر حلفاء آسيويين للضغط على الصين، ومنع توحيد شطري شبه الجزيرة الكورية بالطرق الدبلوماسية، فجنون الحل العسكري لا يزال يلاحق الولايات المتحدة، التي تسعى إلى تفجير الأوضاع في منطقة الشرق الأقصى على غرار ما قامت به في الشرق الأوسط. وأثبت صعود الدول الآسيوية إلى قمة الهرم الاقتصادي العالمي من طريق القوة الناعمة، وليس القوة العسكرية، أن هيمنة الغرب

لم تكن سوى مرحلة من التاريخ العالمي وليست نهاية التاريخ، كما زعم فوكوياما. وتحتاج دول الغرب اليوم إلى قوى بشرية كبيرة، وموارد ضخمة، ومهارات متنوعة للاحتفاظ بالمواقع، التي تسيطر عليها منذ قرون عدة، بيد أن المحركات الذهنية والمادية في الصراع العالمي شديدة الارتباط بالتاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي لجميع شعوب العالم على الرغم من الموقع المتميز لتاريخ الغرب فيه، وهذا ما سمح لدول الشرق الأقصى بالدخول إلى حلبة الصراع العالمي في عصر العولمة من خلال مرتكزاتها الذهنية والمادية الخاصة بها، ففتحت اليابان الباب لإطلاق حداثة أكثر إنسانية بنيت على القوة الناعمة وليس العسكرية، وهي تقيم التوازن بين التراث والمعاصرة دون أن تسعى للهيمنة على شعوب أخرى، أو التحكم بمواردها كما فعلت في مرحلتها الإمبريالية. وعجزت دول الغرب، بجناحيها الأوروبي والأمريكي، عن إقامة ذلك التوازن والحفاظ على نظام القيم الأخلاقية في التعاطي مع الشعوب الأخرى.

وعلى الرغم من تجلياتها المختلفة، إلا أن تجارب التحديث في دول الشرق الأقصى الآسيوية ارتبطت بمقولات نظرية متقاربة، فالخيط الجامع في ما بينها خيط معرفي بأبعاد تاريخية تتجلى عبر التماسك الأسري، والإخلاص في العمل، وطاعة الحاكم، وهي تستند إلى مقولات عقلانية كمرجعية ثابتة لخدمة الإنسان الفرد وبناء المجتمع المتجانس. ولعل أخطر التحديات، التي تواجه الغرب، تكمن في مدى قدرة القوة الناعمة لدول الشرق الأقصى على لجم القوة العسكرية الغربية، التي تضع العالم على حافة حرب عالمية، وتحرص على تجنب القوة العسكرية، التي قد تصل إلى استخدام أسلحة الدمار الشامل، وإبقاء الصراع الدولي في إطار التنافس الاقتصادي والعلمي والتقني المفضي إلى رخاء الطاقات البشرية وليس إلى تدميرها، وذلك يتطلب فهم آليات انتقال دول شرق آسيا من التبعية الاقتصادية إلى الاستقلال السياسي والتنمية البشرية المستدامة خلال فترة قصيرة، وبلورت رؤية علمية عقلانية تبرز دور الثقافات الآسيوية في صعود تلك الدول التي تحتل اليوم موقعاً متقدماً في عصر العولمة.

ساهمت العقلانية البراغماتية المرنة في بناء دول حديثة في الشرق الأقصى بخصائص آسيوية، وبات واضحاً اليوم أن أنموذج الدولة الحديثة، التي أقامت التوازن بين الأصالة والمعاصرة وفق الموروث الثقافي الآسيوي في الشرق الأقصى، تحولت إلى أنموذج يحتذى لدول النمور الآسيوية من جهة، وإلى اعتماد القوة الناعمة في مواجهة القوة العسكرية على النمط الغربي في عصر العولمة من جهة أخرى، ما سمح لها بالمواجهة الناجحة على المستوى الاقتصادي، إلا أنها رفضت المواجهة العسكرية، وحرصت على أن تتحاشاها وأثبتت تجارب التحديث الآسيوية، المبنية على القوة الناعمة، أن هزيمة العسكرتاريا الغربية ممكنة، وأن تدابيرها الانتقامية ضد الشعب الياباني كانت مؤقتة وسريعة الزوال، فقد بقيت الأمة اليابانية متمسكة بتراثها الثقافي الآسيوي، ما سمح للشعب الياباني بالنهوض مجدداً، وبناء دولة عصرية تحتل موقعاً متقدماً بين الدول الأكثر تطوراً واستقراراً في العالم. وكانت لدى اليابان الجرأة في ممارسة النقد الذاتي لتحاشي المواجهة العسكرية غير المتكافئة مع الغرب، وأدركت أن الانتصار الحقيقي على الغرب سيكون في ساحات الاقتصاد والعلوم والتكنولوجيا من جهة، وإقامة التوازن بين الأصالة والمعاصرة مع الحفاظ على نظام القيم الأخلاقية من جهة أخرى. وفتحت كل من اليابان والصين أمام شعوبهما أبواب العلم، وتبادل الخبرات العلمية، والتفاعل الثقافي مع الغرب لبناء مجتمع المعرفة، وذلك في جو من الأمن

والاستقرار، والانسجام الداخلي، والتفاعل الإيجابي مع ثقافة القرية الكونية الواحدة.

على مستوى بناء الدولة الديموقراطية العصرية، القادرة على مواجهة تحديات العولمة، أثبتت دول الشرق الأقصى أن فكرة العلمانية ملائمة، لأنها ليست بعيدة عن موروثاتهم الثقافية، فقد بنيت قيمهم الاجتماعية على مبادئ الطاوية، والكونفوشيوسية، والبوذية، والشنتوية القريبة جداً من العلمانية، وتبنت مقولات وضعية لا تشكل عقائد دينية صلبة، بل مبادئ فلسفية واجتماعية مرنة، ورفعت تلك الدول شعار التفاعل مع الغرب وليس مخاصمته، والتحاور معه وليس إعلان الحرب عليه.

وتم التواصل مع الغرب من خلال اعتماد لغته الإنجليزية وسيلة للتبادل على مختلف الصعد، ما جعل شعوب تلك الدول على اطلاع واسع بثقافة الغرب مع المحافظة على لغات الشرق الأقصى الصعبة والعصية على الانتشار إلا في حدود ضيقة.

تعامل قادة دول الشرق الأقصى مع هزائمهم العسكرية السابقة في مواجهة الغرب بكثير من العقلانية المرنة، المستمدة من الحكمة الآسيوية، وأثبتوا قدرة فائقة في التغلب على نزعة الانتقام العسكري، التي كانت متأججة في داخلهم، واستعاضوا عنها باستراتيجية القوة الناعمة التي تركز على المنافسة الحرة على المستوى الكوني. وعندما نجحت دول الشرق الأقصى في المجال الاقتصادي، لم تعد شعوبها ترى الغرب قدراً متفوقاً عليها، بل لديه فقط تجارب ثقافية وعلمية متميزة يمكن الاستفادة منها، فسعت للدفاع عن مجالها الحيوي، والمحافظة على موقع متقدم وثابت في عصر العولمة والتبدلات السياسية والاقتصادية والعلمية المتسارعة، وحققت شعوبها إنجازات كبيرة في النمو الاقتصادي، الذي ساعد على بناء مجتمع المعرفة بخصائص آسيوية متميزة، بعد أن احتلت الصين واليابان المرتبتين الأولى والثالثة في الاقتصاد العالمي منذ نهاية العام 2014.

باتت الدول الآسيوية في الشرق الأقصى المعولم تمتلك اليوم القدرة على مواجهة الغرب المعولم، فلديها قوة اقتصادية هائلة، وتمارس الانفتاح التام على الثقافات الأخرى، والتفاعل الإيجابي مع جميع شعوب العالم، وتجاوز نظرة الغرب الاستعلائية لشعوب الدول النامية وثقافاتها. وفي حين بقيت دول غربية تتعاطى مع الدول النامية والفقيرة بذهنية التفوق العنصري والثقافي. تتعامل الدول الآسيوية مع الدول النامية على قاعدة ضمان المصالح المشتركة، وتقدم لها بعض أشكال الدعم الاقتصادي والمالي لمساعدتها على النهوض، وتواجه استراتيجية الهيمنة الغربية بكفاءة عالية بعد أن أتقنت قواعد المواجهة بالقوة الناعمة، وتشارك بفاعلية في بناء نظام عالمي جديد يضمن مكتسبات الشعوب الآسيوية، وتنمية طاقاتها الروحية والثقافية والاقتصادية، التي تساعد على لجم النزعة العسكرية.

ختاماً، اختارت دول الشرق الأقصى الاحتفاظ بالمكتسبات الكبيرة، التي حصلت عليها في العقود الماضية، وتعمل حالياً على توليد ثنائية قطبية جديدة أو نظام دولي متعدد الرؤوس، وقد استندت إلى موروثها الثقافي في بناء تجارب تحديث ناجحة بخصائص آسيوية تختلف جذرياً عن مقولات الثقافات الغربية، وأقامت التوازن بين الأصالة والمعاصرة مع الانفتاح الدائم على ثقافات عصر العولمة، فهل تساهم ثقافات شعوب الشرق الأقصى، على قاعدة القوة الناعمة، في مواجهة الهيمنة العسكرية الغربية التي تتحكم بمصير العالم؟ وهل يساعد نجاحها في إقامة التوازن بين الأصالة والمعاصرة على لجم نزعة الغرب العسكرية، وفي ولادة عولمة أكثر إنسانية؟



Prof. Sang-Chul Park
أستاذ في كلية تكنولوجيا المعلومات والطاقة
جامعة بوليتكنيك الكورية - كوريا الجنوبية

المعجزة الاقتصادية لدول شرق آسيا والخلفية الثقافية بالتركيز على التنمية الاقتصادية في كوريا الجنوبية *

ترجمة: محمد مجد الدين باكير

ملخص

شهدت البيئة الاقتصادية الدولية تغيرات سريعة في العقود الخمسة المنصرمة. وبعد الدمار الاقتصادي، الذي لحق بالأممٍ المتقدمة، مثل اليابان بسبب الحرب العالمية الثانية، تغير الاقتصاد العالمي بوقع سريع، خصوصا في تلك الأمم المتقدمة وبعض الدول النامية حتى ثمانينيات القرن الماضي. وفي ظل هذه الظروف، بدأت الدول الصناعية الناشئة حديثاً، مثل كوريا الجنوبية وتايوان وهونغ كونغ وسنغافورة، تستقطب الاهتمام على صعيد الاقتصاد العالمي، وهذه هي الموجة التصنيعية الثانية في شرقي آسيا بعد الموجة الأولى من التحول التصنيعي في اليابان في أواخر القرن التاسع عشر. واليوم، تعد الموجة الثالثة في طور التشكل، وذلك مع التنمية الاقتصادية السريعة التي تشهدها الصين حالياً. وبالنتيجة، تؤدي دول شرق آسيا دورها في واحدة من ثلاث قوى اقتصادية عظمى في الاقتصاد العالمي إلى جانب الاتحاد الأوروبي والنافتا NAFTA.

* العنوان الأصلي للمقال: - Economic Miracle of East Asian Countries and Cultural Backgrounds Focused on South Korean Economic Development.

وقد مثّل الناتج الاقتصادي لشرق آسيا 24% من الناتج الاقتصادي العالمي في العام 2013، أما حصة الاتحاد الأوروبي والنافتا، فقد بلغت 23% و24% على التوالي في العام نفسه. وتشترك دول شرق آسيا بإرثها الثقافي، الذي أدى دوراً مهماً في تنمية هذه الدول وتعزيز مكانتها الوطنية في النظام الاقتصادي العالمي، أما دول أخرى في أنحاء أخرى من العالم فلم يتسن لها اللحاق بركب التنمية، أو أن وضع استراتيجيات وطنية للتنمية فيها باء بالفشل. وبالتالي، فمن المناسب جداً تحليل الأسباب الكامنة وراء النجاحات الاقتصادية لدول شرق آسيا، كما أن من المهم التركيز على التأثير القوي المحتمل للجوانب الثقافية في استراتيجيات التنمية الوطنية في شرق آسيا، التي تختلف عن القيم الثقافية في المناطق الأخرى.

هذا البحث يتناول التجانس القائم بين دول شرق آسيا من حيث الثقافة القائمة على الكونفوشية بصورة عامة، ويتطرق إلى استراتيجيات التنمية الاقتصادية لكوريا الجنوبية وأدوار الثقافة فيها بصورة خاصة.

1. مقدمة

بشّر البنك الدولي بحدوث المعجزة الاقتصادية لشرق آسيا في تقرير بارز أصدره في العام 1993. ومنذ ذلك الحين، فرضت شرق آسيا نفسها كإحدى القوى الاقتصادية الكبرى في الاقتصاد العالمي إلى جانب الاتحاد الأوروبي ومنطقة اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية (نافتا) NAFTA. وخلال عقد التسعينيات من القرن المنصرم، كانت المعجزة الاقتصادية لشرق آسيا محل نقاش محتدم بين الباحثين، إذ وصف كروغمان (1994) هذه المعجزة بأنها وليدة "الكد والعرق" بدلاً من الإلهام والإبداع، أي إن التنمية الاقتصادية لشرق آسيا كانت برأيه وليدة العامل السكاني (الديموغرافي)، والادخار المرتفع، والاستثمارات الكبيرة، وتحسن التعليم، وتحول هيكل العمل، الذي أصاب القطاعات الاقتصادية الحديثة وغيرها من المدخلات الكمية، وأضاف أيضاً أن النمو الاقتصادي في بلدان شرق آسيا سيخبو لاحقاً في ظل غياب نمو الإنتاجية القائم على الابتكار الفعال.

وفي الواقع، بدأ النمو الاقتصادي لليابان بالتراجع، وبلغ ذروته (مرحلة النضج) منذ تسعينيات القرن المنصرم، وتعد اليابان أكثر اقتصادات شرق آسيا تقدماً. وبعد ذلك، عانت الاقتصادات الصناعية الناشئة حديثاً NIEs، مثل هونغ كونغ، وسنغافورة، وكوريا الجنوبية، وتايوان، تراجعاً في النمو الاقتصادي في العقد الأول من الألفية الجديدة، أما الدول النامية الأخرى في آسيا، فقد ارتفع نموها الاقتصادي من 7% بالمتوسط، في أعوام 1994 - 2003، إلى 9% في أعوام 2004 - 2011، ويعزى ذلك إلى أن النمو المرتفع للناتج المحلي الإجمالي لباقي دول آسيا النامية كان مصدره أساساً التسارع الاقتصادي الحاد في الصين والهند في الفترة السابقة للأزمة المالية العالمية في العام 2008.

وفي خضم الأزمة الاقتصادية الآسيوية عامي 1997 و1998، تساءل العديد من الباحثين الغربيين عما إذا كانت المعجزة الاقتصادية لشرق آسيا قد تلاشت أم لا. ومع ذلك، لم تؤثر الأزمة بصورة دائمة في النمو الاقتصادي الوطني على الرغم من أن المشكلات المالية قد لجمت النمو الاقتصادي إلى حين. وفي أثناء الأزمة الاقتصادية الآسيوية، عانت كوريا الجنوبية بشدة من

برنامج الإنقاذ المالي، الذي اعتمده صندوق النقد الدولي، وأجرت عمليات إصلاح داخلي، مثل إزالة الضوابط Deregulation، وتحرير الاقتصاد Liberalization. ومنذ ذلك الحين، تعافى اقتصاد كوريا الجنوبية بوقع سريع وأثبت قوته ومناعته. وبعد عقد من الزمان، وقعت الأزمة المالية العالمية وأزمة الدين السيادي للاتحاد الأوروبي في العالم الغربي، وحققت ميزانيات دول شرق آسيا أداءً إيجابياً على الرغم من هذه الأزمات.

لقد نجحت اقتصادات شرق آسيا في التغلب على الأزمة المالية العالمية والكساد العالمي المحتوم. وبالنتيجة، ارتد النمو الاقتصادي إلى التعافي بقوة في عام 2010، فارتفع إلى 6.3% في كوريا الجنوبية، و10.3% في الصين، بينما كان النمو في الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي ضئيلاً جداً. ومنذ ذلك الحين، استمر النمو الاقتصادي لشرق آسيا بالتراجع مجدداً وبوقع سريع، لذلك، ثمة العديد من النقاشات حول ما إن كان النمو الاقتصادي لشرق آسيا الأقل مما هو في الفترة السابقة هو وليد عوامل دورية Cyclical Factors أو هيكلية (ماهبوباني، 2008؛ ماغنوس، 2013).

وبغض النظر عن هذه النقاشات حول نزعة (اتجاه) النمو الاقتصادي لشرق آسيا، فإن الأهمية الاقتصادية لشرق آسيا هي حقيقة لا يمكن إنكارها، ففيها أنشط طرق التجارة، ومراكز التصنيع في العالم، ويبلغ عدد سكانها بليوني نسمة، أي حوالي ثلث سكان العالم. وقد توقع البنك الدولي أن البليون التالي من المستهلكين في الاقتصاد العالمي سيكون متركزاً أساساً في آسيا، خصوصاً في شرق آسيا. ومن خلال توسع الطبقة الوسطى في آسيا، سيكون هناك تحول من الغرب إلى الشرق من حيث المنتجات والأزياء والأذواق والتصاميم. سيكون عدد المستهلكين من الطبقة الوسطى في آسيا في العام 2015، كحد أقصى، مساوياً لهذا العدد في أوروبا وأمريكا الشمالية للمرة الأولى منذ 300 عام.

ومع حلول العام 2021، سيتحول أكثر من بليوني آسيوي إلى صفوف الطبقة الوسطى، وسيبلغ عدد المستهلكين من الطبقة الوسطى في الصين وحدها أكثر من 670 مليوناً مقارنة بـ 150 مليوناً في العام 2010، كما يتوقع أن يرتفع إنفاق الطبقة الوسطى في آسيا في السنوات العشرين المقبلة من حوالي 5 تريليونات دولار أمريكي، أي ما يعادل 42% من الإنفاق الاستهلاكي العالمي (البنك الدولي، 2010؛ كاهراس وغيرتز، 2010) (انظر الجدولين 1 و2).

يركز هذا البحث على التنمية الاقتصادية طويلة الأجل في شرق آسيا في سياق الاقتصاد العالمي، التي أدت إلى تغيير بنية هذا الاقتصاد بصورة جذرية، كما يحلل مدى استمرارية النمو الاقتصادي في شرق آسيا من عدمها. وفي الوقت نفسه، يتحرى البحث العوامل الأساسية وراء التنمية السريعة في اقتصادات شرق آسيا. ويحاجج تحديداً بأدوار الثقافة القائمة على الكونفوشية، التي تشترك بها بلدان شرق آسيا عموماً في النمو الاقتصادي السريع والمعجزة الاقتصادية.

2. النقاشات النظرية حول النمو الاقتصادي

على امتداد العقود الخمسة الماضية، ظهر قدرٌ لا بأس به من الأدبيات، التي تتناول ظاهرة النمو الاقتصادي واستدامته. وقد سعى العديد من الباحثين إلى تحديد مصادر النمو الاقتصادي الوطني، وحاولوا إيجاد أنموذج يفسر الفروقات الكبيرة في الدخل بين الدول. وظهر في القرن العشرين العديد من النظريات، مثل النماذج النيوكلاسيكية والبديلة

جدول (1): حجم الطبقة الوسطى في مختلف مناطق العالم (الأرقام بمليون نسمة، والنسبة من المجموع العالمي).

	2009		2020		2030	
أمريكا الشمالية	338	18%	333	10%	322	7%
أوروبا	664	36%	703	22%	680	14%
أمريكا الوسطى والجنوبية	181	10%	251	8%	313	6%
آسيا المحيط الهادئ	525	28%	1,740	54%	3,228	66%
أفريقيا – الصحراء الوسطى	32	2%	57	2%	107	2%
الشرق الأوسط وشمال أفريقيا	105	6%	165	5%	234	5%
العالم	1,845	100%	3,249	100%	4,884	100%

المصدر: مركز ولفينسون للتنمية Wolfensohn Center for Development في بروكينغز، 2010.

جدول (2): الاستهلاك الكلي للطبقة الوسطى في مختلف مناطق العالم (الأرقام كما هي في العام 2005 وعلى أساس تعادل القوة الشرائية(1)، ببلايين الدولارات والنسبة من المجموع العالمي)

	2009		2020		2030	
أمريكا الشمالية	5,602	26%	5,863	17%	5,837	10%
أوروبا	8,138	38%	10,301	29%	11,337	20%
أمريكا الوسطى والجنوبية	1,534	7%	2,315	7%	3,117	6%
آسيا المحيط الهادئ	4,952	23%	14,798	42%	32,596	59%
أفريقيا – الصحراء الوسطى	256	1%	448	1%	827	1%
الشرق الأوسط وشمال أفريقيا	796	4%	1,321	4%	1,966	4%
العالم	21,278	100%	35,045	100%	55,680	100%

- المصدر: مركز ولفينسون للتنمية Wolfensohn Center for Development في بروكينغز، 2010.

والمؤسسية، التي توصف تفاعل القوى الاقتصادية الكلية (ماكرو) المختلفة، وتفسر النمو الاقتصادي في عدة بلدان.

فوفق النظرية الاقتصادية النيوكلاسيكية، يتكون الأنموذج الاقتصادي الأساسي من رأس المال والمدخرات، وينشأ النمو الاقتصادي المعلن (الرسمي) Stated Economic Growth من خلال تراكم رأس المال، وهو نتيجة لزيادة المدخرات في الاقتصاد. ويشير رأس المال إلى جميع رؤوس الأموال المادية، مثل الأرض، والموارد الطبيعية، والمعادن. يعد ذلك الأساس لنظرية النمو النيوكلا سيكية، التي تعرف اليوم بنظرية النمو الديناميكية (هارون، 1939؛ دومار، 1946). وفي ما بعد، طور سولو Solow (1956) نظرية النمو النيوكلا سيكية أيضاً، وأضاف العمل إلى جانب رأس المال كعوامل إنتاج/ مدخلات، واقترح سوان (1956)، وميد (1961)، نماذج مشابهة. هذا الأنموذج كان يعرف بأنموذج النمو الخارجي Exogenous Growth Model.

وقد توسع سولو كثيراً في بيان تأثير التقدم التكنولوجي في عملية الإنتاج. وأدخل أنموذج سولو نمو الإنتاجية لكل عوامل الإنتاج، ما أظهر وجود عوائد ثابتة مع الحجم Constant Returns to Scale. ويفترض أن الاقتصاد الوطني يمكن أن يسلك طريق نمو متوازناً إذا كان نمو رأس المال والناتج والاستهلاك والسكان يتم بمعدل ثابت (سولو، 1957؛ ريسبرنز، 2009).

وثمة نماذج بديلة للنمو الاقتصادي اقترحها عدة باحثين في العقود اللاحقة في سبيل الارتقاء بنظرية النمو النيوكلا سيكية، وكان هدفهم الأساسي تقديم أنموذج شامل مفصل، وتمثل ذلك بأنموذج النمو الذي وضعه رامزي. وتقوم فكرة الأنموذج على معدل الادخار الأمثل، الذي يأخذ بالاعتبار المدخرات الداخلية Endogenous Savings من خلال الافتراض أن المدخرات عامل متغير مع الزمن (رامزي، 1928). وأضاف مانكيو ورومر وويل (1992) أهمية الأنموذج النيوكلا سيكي، إذ أدركوا أهمية رأس المال البشري والتعليم في المساهمة في النمو الاقتصادي.

وتواجه نظرية النمو النيوكلاسيكية نقداً مهماً، لأن النماذج الخارجية Exogenous Models غير قادرة على تقديم رؤية كافية حول مصادر النمو الاقتصادي، إذ إنها فعلاً غير قادرة على تفسير كيفية حدوث التقدم التكنولوجي وكيفية تفاعله داخل النماذج الاقتصادية. وللإجابة عن هذه الأسئلة، طور رومر (1986، 1990)، ولوكاس (1988)، نظرية للنمو الداخلي. وتوصف النظرية كيفية نشوء التغير التكنولوجي من خلال تقديم أنموذج يكون فيه البحث/والتطوير ناتجاً عن الحوافز الاقتصادية والأرباح المتوقعة، كما أدركت النظرية أهمية الأفكار وعنصر الابتكار. وترى أيضاً أن النمو الاقتصادي المستدام أمر ممكن فقط في ظل النمو السكاني، الذي يمكن أن يوفر المزيد من الباحثين والأفكار والأنشطة البحثية. وبالنتيجة، يتحقق التقدم التكنولوجي الذي يفتح الباب أمام المزيد من النمو الاقتصادي.

كما تم تطوير منهج (مدخل) مؤسسي Institutional Approach، لتفسير النمو الاقتصادي طويل الأجل، وذلك في شكل بنية تحتية اجتماعية Social Infrastructure. يقوم هذا المدخل على أربعة محددات أساسية للنمو الاقتصادي، وهي المؤسسات والجغرافيا والثقافة والطالع (المصادفة البحتة). تمثل المؤسسات عوامل من صنع الإنسان، مثل تطبيق حقوق الملكية، وتكافؤ الفرص، وفعالية

الأسواق، أما الجغرافيا فتمثل دور الطبيعة، مثل الموارد الطبيعية، والمناخ، والأمراض، وتضم الثقافة والدين ورأس المال الاجتماعي والأنماط والأعراف الاجتماعية ومجموعة القيم التي يحملها السكان، ويشير الطالع إلى مجموعة من حالات التوازن، مثل المكان المناسب في الزمان المناسب.

ووفق الدراسات، التي أجراها غلايسير ولابورتا ولوبيز دي سالينيس وشليفر (2004)، لا تعد المؤسسات مصدراً للنمو الاقتصادي بذاتها، وإنما تراكم لرأس المال البشري. ومع ذلك، تظهر هذه الدراسات أن الدول النامية تشهد في الغالب نمواً اقتصادياً مرتفعاً في فترات حكم الأنظمة الديكتاتورية، التي تتمتع بالكفاءة في تشجيع سياسات النمو. وبالنتيجة، يمكن أن يتم تحسن عمل المؤسسات مع مرور الوقت، حين تتحقق التنمية في الدول الفقيرة. وعلى العموم، يشير المدخل المؤسسي إلى أن على الحكومات التركيز بدرجة أكبر على تعزيز المؤسسات الاقتصادية والتعليمية (ريسيبنس، 2009).

3. النمو الاقتصادي في دول شرق آسيا والمعجزة الاقتصادية الكورية الجنوبية

1.3 نمط النمو الاقتصادي في دول شرق آسيا:

لا يزال شرق آسيا المنطقة الأسرع نمواً في العالم منذ أربعة عقود، مع أن دولاً شرق آسيوية عدة، مثل كوريا الجنوبية وتايلند، شهدت تراجعاً اقتصادياً حاداً خلال الأزمة المالية الآسيوية في العام 1997. وبعد تحول اليابان نحو التصنيع في بداية القرن العشرين، وإعادة إعمارها في أعقاب الحرب العالمية الثانية، حققت دول الطبقة الثانية، مثل هونغ كونغ وسنغافورة وكوريا الجنوبية وتايوان، تنمية سريعة خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، وأصبحت دولاً صناعية حديثة النشأة. ومنذ ذلك الحين، استمرت عملية التحول نحو التصنيع في الفلبين وماليزيا وتايلند باعتبارها من دول الطبقة الثالثة، وتبعتها الصين وأندونيسيا وفيتنام باعتبارها من دول الطبقة الرابعة. وقد حققت تلك الدول مستويات أعلى من النمو الاقتصادي مقارنة بغيرها من الدول الغربية المتقدمة، كما أنها تخصص مستويات أعلى من استثمارات رأس المال المادي والعمل ورأس المال البشري مقارنة بالدول المتقدمة لأجل توليد مستويات أعلى من النمو الاقتصادي ولفترة طويلة (الجدول رقم 3).

وحتى العام 1990، كان النمو الاقتصادي لشرق آسيا قائماً على المدخلات (من عوامل الإنتاج) مع تراكم رأس المال المادي، باعتباره أهم مصادر النمو الاقتصادي. وفي الواقع، كان ثمة القليل من التقدم التكنولوجي في الاقتصادات الصناعية الناشئة حديثاً NIEs في شرق آسيا خلال الفترة نفسها، بينما حققت الدول الصناعية تقدماً تكنولوجياً كبيراً. وثمة فرق واضح بين النمو الاقتصادي لشرق آسيا والنمو الاقتصادي للغرب، خصوصاً في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي. وفي الحالة اليابانية، أدى التقدم التكنولوجي دوراً مهماً في النمو الاقتصادي كما كان الحال في الدول المتقدمة، لأن اليابان كانت قد تحولت بالكامل إلى دولة صناعية آنذاك. وكان وضع الاقتصاد الياباني فريداً مقارنة مع الاقتصادات الصناعية الناشئة حديثاً في شرق آسيا، وكان التقدم التكنولوجي أهم مصدر للنمو الاقتصادي يليه الاستثمار في رأس المال المادي. وقد بلغت مساهمة التقدم التكنولوجي في النمو الاقتصادي في البلدان الصناعية الغربية 56% مقارنة بنسبة 58% لدى

الجدول (3): معدلات النمو السنوي الوسطية للناتج المحلي الإجمالي الحقيقي والعمل ورأس المال البشري في شرق آسيا ومجموعة السبعة G-7

البلد	الفترة	الناتج المحلي الإجمالي	مخزون رأس المال	رأس المال المستغل (الموظف)	التوظيف (العمالة)	ساعات العمل	رأس المال البشري
هونغ كونغ	66- 95	7.4	8.8	8.6	2.6	2.4	4.8
كوريا الجنوبية	60- 95	8.5	12.3	12.3	3.1	3.3	6.2
سنغافورة	64- 95	8.8	10.3	10.3	4.3	4.7	5.9
تايوان	53- 95	8.4	11.8	11.8	2.7	2.3	5.3
إندونيسيا	70- 94	6.7	8.9	9.8	3.1	3.1	9.6
ماليزيا	70- 95	7.3	11.8	11.8	3.7	3.7	7.7
الفيلبين	66- 95	4.0	5.8	5.9	3.2	3.2	10.8
تايلند	66- 94	7.6	9.1	9.4	2.8	2.8	8.5
الصين	65- 95	8.4	10.3	10.3	3.0	3.0	5.9
اليابان	57- 94	5.9	8.1	8.0	1.1	0.6	2.1
كندا	57- 94	3.8	4.8	4.7	2.3	1.9	3.0
فرنسا	57- 94	3.3	3.9	3.9	0.4	0.2-	2.1
ألمانيا الغربية	57- 94	3.2	3.3	3.1	0.1	0.3-	1.5
إيطاليا	59- 94	3.5	5.2	5.3	0.0	0.3-	1.8
المملكة المتحدة	57- 94	2.9	3.9	3.8	0.2	0.1-	1.2
الولايات المتحدة	49- 94	3.1	3.0	3.3	1.7	1.3	2.1

- المصدر: لاو، لورنس، 2001.

اليابان. ومع ذلك، فقد كانت ثمة مساهمة ضعيفة للتقدم التكنولوجي في النمو الاقتصادي لدى معظم الاقتصادات الصناعية الناشئة حديثاً في شرق آسيا في الفترة نفسها.

يعد التقدم التكنولوجي واحداً من عوامل الإنتاج المتمثلة في رأس المال غير المادي، وهي تضم رأس المال البشري ورأسمال البحوث والتطوير والتقدم التكنولوجي. ومع أن الاقتصادات الصناعية الناشئة حديثاً في شرق آسيا قد ساهمت في توليد ناتج إيجابي للنمو الاقتصادي في رأس المال البشري ورأسمال البحوث والتطوير، فإن التقدم التكنولوجي لم يسهم في توليد أي ناتج إيجابي للنمو الاقتصادي، وبالتالي، أثار العديد من الاقتصاديين الغربيين، خصوصاً كروغمان، شكوكاً حول تحقيق مستويات إضافية من التنمية الاقتصادية في الاقتصادات الصناعية الناشئة حديثاً في شرق آسيا (لاو، 2001، كروغمان، 1994) (الجدول رقم 4).

في المرحلة المبكرة للتنمية الاقتصادية في بلدان شرق آسيا، كان النمو الاقتصادي مرتكزاً أساساً على مدخلات رأس المال بدلاً من التقدم التكنولوجي، ويعزى ذلك إلى النمو في المدخلات، خصوصاً التراكم الفعال والسريع لرأس المال المادي. ومع ذلك، لم يكن كافياً للاقتصادات المصنعة حديثاً في شرق آسيا أن تحقق نمواً متواصلاً، لذلك بدأت بالاستثمار في رأس المال غير المادي. وعلى الرغم من وجود رأس المال البشري والاستثمار في البحوث والتطوير، إلا أن التقدم التكنولوجي أصبح ضعيفاً مقارنة بالدول المتقدمة. ومن بين الاقتصادات الصناعية الناشئة حديثاً في شرق آسيا، كانت كوريا الجنوبية حريصة على الاستثمار في أنشطة البحوث والتطوير، لأجل خلق ابتكار تكنولوجي، خصوصاً منذ ثمانينيات القرن العشرين. ومع ذلك، كانت نتائج استثمارات البحوث والتطوير ضعيفة، لأنها استوردت تكنولوجيات بلغت مرحلة

الجدول (4): المساهمات النسبية لمنشأ النمو الاقتصادي في دول شرق آسيا والدول غير الآسيوية في مجموعة السبعة G-7 (للفترة 1958- 1990. بالنسبة المئوية).

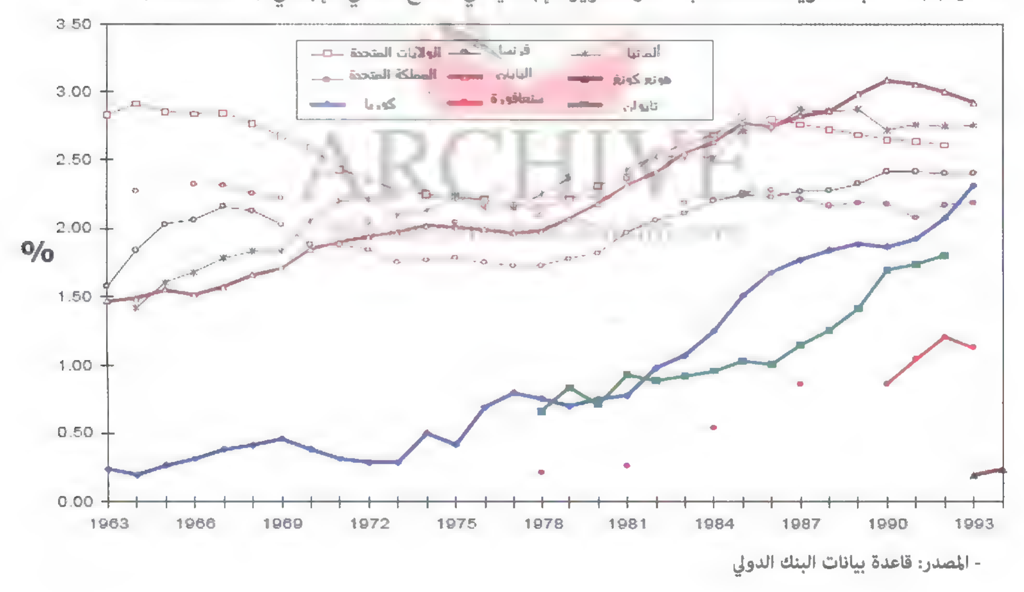
	رأس المال المادي	العمل	رأس المال غير المادي			
			رأس المال البشري	البحوث والتطوير	التقدم التكنولوجي	الإجمالي
كوريا	62	18	5	15	0	20
سنغافورة	56	22	5	16	0	21
تايوان	65	15	4	16	0	20
اليابان	37	5	1	8	49	58
مجموعة الدول السبعة غير الأسيوية	40	4	4	10	43	56

- المصدر: لاو، لورنس، 2001.

النضج Matured Technologies، وقدمت فرصاً محدودة للابتكار. وقد كانت السلع الرأسمالية والتكنولوجيات المستوردة قد بلغت مستوى السعر الأقصى في السوق الدولية، وكانت تكاليف الشراء والعائدات المالية Royalties هي التي عكست بالكامل مكاسب الكفاءة الممكنة واسترداد تكاليف البحوث والتطوير، وغيرها من تكاليف التطوير. ولم يولد ريع الابتكار هذا أي زيادة صافية في القيمة المضافة وأي زيادة في العوائد الطبيعية لمدخلات عوامل الإنتاج (لاو، 2001) (الشكل رقم 1).

لقد حققت اقتصادات شرق آسيا نمواً سريعاً متواصلاً في عقد التسعينيات من القرن العشرين باستثناء فترة الأزمة المالية الآسيوية في 1997 و1998، خصوصاً في كوريا الجنوبية وتايلند، مع أن الابتكار التكنولوجي فيها كان محدوداً، مع استثناء اليابان. ومع ذلك، فقد بدأت عملية حشد الموارد المادية فيهما على نطاق محدود، ونشأ القيد المفروض على استغلال التكنولوجيا المتاحة في العقد الأخير من القرن العشرين. وبالنتيجة، اعتمدت آفاق النمو لديها على الابتكار التكنولوجي وضوابط مؤسسية

الشكل (1): النسبة المئوية لنفقات البحث والتطوير الإجمالية في الناتج المحلي الإجمالي (1963-1993)



- المصدر: قاعدة بيانات البنك الدولي

صارمة أكثر من أي وقت مضى، وهـذا يعني أن الحاجة إلى الزيادة السريعة في نمو الإنتاجية لعوامل الإنتاج الكلية بدلاً من مدخلات العمل ورأس المال.

وعلى الرغم من أهمية إنتاجية عوامل الإنتاج الكلية، لتحقيق مزيد من النمو الاقتصادي، إلا أنه لم يكن ثمة نمو لافت في إنتاجية عوامل الإنتاج الكلية في دول شرق آسيا إلى العام 2000. ومع ذلك، فقد تسارع هذا النمو منذ العام 2001 في المنطقة من خلال تحسين مستويات التعليم، وارتفاع استهلاك الكهرباء، ونمو النقل الجوي، والاتصالات، واستخدام الإنترنت، بالإضافة إلى التحول نحو الصادرات ذات

القيمة المضافة العالية. هذه التغيرات ساعدت على تسريع نمو إنتاجية عوامل الإنتاج الكلية في بلدان شرق آسيا، كما أدى هذا النمو إلى ارتفاع مكاسب الكفاءة المحققة من الإنجازات التكنولوجية إلى جانب المدخرات العالية وانعدام مشاكل الميزانيات وتحقق الاستقرار المالي، وقد يعكس بعض الزيادة في نمو إنتاجية عوامل الإنتاج الكلية في العقد الأول من القرن الحالي أثر العولمة والتعافي من الأزمة المالية الآسيوية. وعلى الرغم من هذا النمو السريع في إنتاجية عوامل الإنتاج الكلية، إلا أن معدل هذا النمو يبدو أنه شرع يتباطأ منذ 2011 وبصورة كبيرة لأسباب هيكلية (ماغنوس، 2013) (الشكل رقم 2).



الشكل 2: مكونات النمو الاقتصادي في بلدان شرق آسيا

إنتاجية عوامل الكلية
رأس المال
العمل

8
7
6
5
4
3
2
1
0

1960s 1970s 1980s 1990s 2000s

- المصدر: بيانات CEIC و2013، UBS

2.3 المعجزة الاقتصادية الكورية الجنوبية:

حققت كوريا الجنوبية في العقود الخمسة الماضية نمواً اقتصادياً هائلاً فتحولت من إحدى أفقر الدول في العالم إلى دولة متقدمة. وفي العام 1962، كانت حصة الفرد من الناتج المحلي الإجمالي 82 دولاراً فقط، وارتفعت إلى 33,200 دولار في العام 2013 على أساس تعادل القوة الشرائية PPP. ومع النمو الاقتصادي السريع في الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم، وصلت حصة الفرد في الناتج المحلي الإجمالي إلى 3,000 دولار في العام 1980، وكانت]]]

[كوريا الجنوبية] تصنف على هذا الأساس في عداد الدول متوسطة الدخل وفق البنك الدولي وصندوق النقد الدولي. ومنذ ذلك الحين، ارتفعت تلك الحصة باستمرار، وبلغت 30 ألف دولار في العام 2010. والآن، تعد كوريا لاعباً اقتصادياً دولياً ذا قاعدة صناعية متينة. وإلى جانب النمو الاقتصادي السريع، ضربت كوريا جـذوراً راسخة نحو الديموقراطية والتعددية. وبالنتيجة، فليس من المبالغة القول إن التنمية الاقتصادية والسياسية الكورية الجنوبية هي حالة فريدة من النجاح الاقتصادي مع التحول السكاني في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية (صندوق النقد الدولي، 2011؛ ساكونغ وكوه، 2010) (الشكل رقم 3).

ويمكن توصيف التحول الاقتصادي لكوريا الجنوبية في عملية التصنيع والعولمة. أولاً، كانت عملية التحول الصناعي ديناميكية بشكل كبير. فقد ارتفعت حصة القطاع الصناعي، مثل التصنيع، والإنشاءات، والمرافق العامة، من القيمة المضافة الإجمالية إلى أكثر من الضعف من 17% في ستينيات القرن الماضي إلى 38% في ثمانينيات ذلك القرن، كما ارتفعت حصة القطاع الخدمي أيضاً من 41% في الستينيات إلى 63% في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين. وعلى عكس ذلك، تراجع القطاع الأولي (ب) Primary Sector من 42% إلى 3% خلال الفترة نفسها.

الشكل 3: الناتج المحلي الإجمالي لكوريا الجنوبية على أساس تعادل القوة الشرائية لحصة الفرد من الناتج المحلي الإجمالي (1980 - 2010).



- المصدر: صندوق النقد الدولي، 2011

لقد تسارعت عولمة الاقتصاد الكوري الجنوبي مع تسارع وقع الموجة التصنيعية. وارتفع حجم التجارة الإجمالية من حوالي 10% في الستينيات إلى 90% في العام 2010. وفي الوقت نفسه، ارتفعت أيضاً تدفقات رأس المال العابرة للحدود بسرعة خلال هذه الفترة. ويرتبط تكامل الاقتصاد الكوري الجنوبي مع الاقتصاد العالمي بصورة وثيقة مع الأزمة المالية الآسيوية في العام 1997. وقد اضطرت

كوريا الجنوبية بسبب الأزمة إلى تطبيق إصلاحات هيكلية شاملة في اقتصادها من خلال رفع الضوابط، وتحرير الأسواق، وتشجيع حرية التجارة (تودارو وسميث، 2010؛ بارك، 2014).

وارتبطت النزعة التصنيعية والعولمة في الاقتصاد الكوري الجنوبي وتداخلتا بصورة وثيقة وأثرتا في بعضهما بعضاً. وقد قدمت التجارة الدولية سوقاً دولية واسعة للمنتجين الكوريين الجنوبيين، كما مكنتهم من استيراد السلع الوسيطة والتكنولوجيات المتقدمة، التي كانوا بأشد الحاجة إليها لمنتجات التصدير. وخلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، ولد التقسيم الدولي للعمل نمواً في الصناعات ذات الكثافة في العمل، التي كان لكوريا الجنوبية فيها ميزة نسبية. وامتصت هذه الصناعات قوة العمل الفائضة من المناطق الريفية، وساهمت في زيادة الدخل الفردي ومعدلات الادخار، ومن ثم، ازداد تراكم رأس المال، في ثمانينيات القرن العشرين وتحولت الميزة النسبية من الصناعات ذات الكثافة في العمل إلى الصناعات ذات الكثافة في رأس المال. وبالنتيجة، استمر نمو الدخل الفردي بسرعة مع تزايد الإنتاجية (ساكونغ وكوه، 2010).

وفي خضم عملية التحول التصنيعي Industrialization والعولمة، تغيرت السياسات، التي انتهجتها الحكومة، مرات عدة في فترات مختلفة. وفي الستينيات من القرن العشرين، تم إطلاق جهود نظامية (شاملة) للتنمية الاقتصادية، وقد شجعت الحكومة في سبيل ذلك الصادرات بصورة فعالة في جميع القطاعات الاقتصادية، وذلك من خلال حوافز السياسات، مثل الإعفاءات الضريبية والإعانات الحكومية Subsidies، وغيرها. وفي السبعينيات، ركزت الحكومة على الصناعات الثقيلة والكيميائية، وأصبح التدخل الحكومي في السوق أكثر انتقائية وتمييزاً، كما عززت الحكومة رقابتها على الأسواق المالية لتخصيص الموارد لصالح الصناعات الثقيلة والكيميائية.

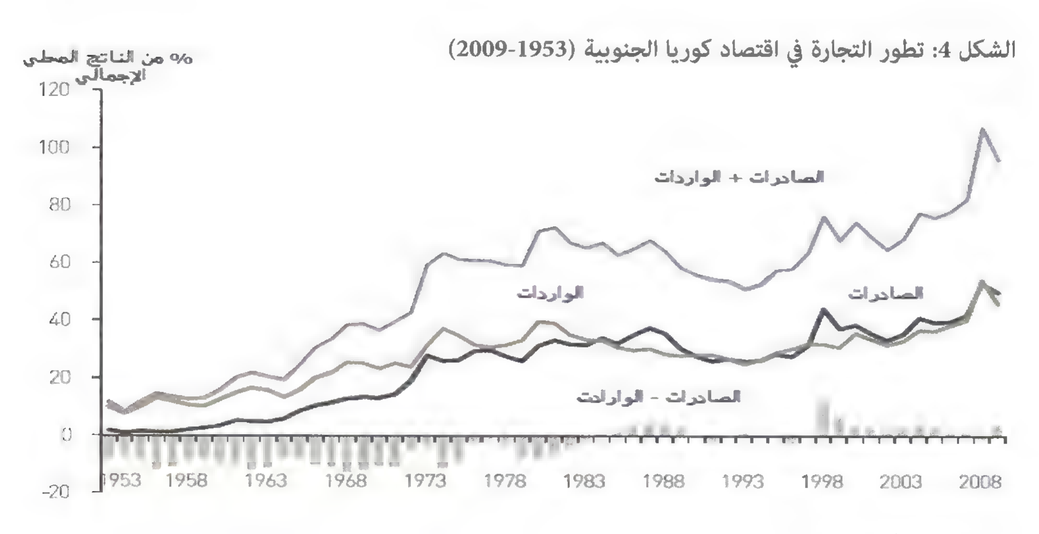
ومع ذلك، فقد نجم عن هذه السياسة الحكومية في مجال الصناعات الثقيلة والكيميائية العديد من المشكلات، ومنها سوء تخصيص الموارد الحاد، والتضخم المرتفع المزمن، وانعدام المساواة في الدخل. وبالنتيجة، انصب تركيز الحكومة على استقرار الأسعار على حساب النمو الاقتصادي في الثمانينيات، كما شجعت المبادرات (أعمال الاستحداث) الخاصة وشرعت في تحرير السوق. وفي الوقت نفسه، أولت اهتماماً أكبر للسياسات الاجتماعية، التي ساهمت في زيادة الإنفاق العام على الصحة والرفاهية والتعليم. وبعد الأزمة المالية في العام 1997، انتهجت الحكومة سياسة ليبرالية، خصوصاً في أسواق رأس المال، كما حاولت تحديث الضوابط الاحترازية Prudential Regulations وسياسة المنافسة. ومع تسارع اندماج اقتصاد كوريا الجنوبية في الاقتصاد العالمي، أثيرت المخاوف حول إمكانات النمو في العقد الأول من القرن الحالي، فقد تباطأ النمو الاقتصادي منذ تسعينيات القرن العشرين مع تباطؤ نمو السكان ممن هم في سن العمل. وفي الوقت نفسه، بدأ توزيع الدخل بالاختلال في التسعينيات، بسبب توسع اقتصاد المعرفة والعولمة، ما انعكس سلباً على العمال ذوي المهارة المتدنية، وبالتالي، ركزت الحكومة على اتفاقيات التجارة الحرة الثنائية والإقليمية في العقد الأول من هذا القرن، لأجل زيادة النمو الاقتصادي (ساكونغ وكوه، 2010؛ بارك، 2014).

الجدول رقم(5): النمو في الناتج السنوي حسب القطاع (1953-2009، بالنسبة المئوية)

	1953-1960	1960-1970	1970-1980	1980-1990	1990-2000	2000-2009
الزراعة والغابات والأسماك	2.3	4.4	1.6	3.5	1.9	1.8
المناجم والتصنيع	12.1	15.7	14.1	11.4	8.2	5.3
المناجم			4.7	0.2-	1.3-	0.3-
التصنيع	12.7	16.8	15.8	12.2	8.4	5.4
الصناعات الخفيفة			12.7	7.0	1.1	0.6-
الصناعات الثقيلة والكيميائية			17.2	14.4	9.8	6.6
المرافق العامة والإنشاءات	9.3	19.2	10.3	10.3	2.7	3.3
المرافق العامة			15.8	17.6	10.3	5.8
الإنشاءات			10.1	9.7	1.4	2.6
الخدمات	3.8	8.6	6.8	8.4	6.1	3.6
الناتج المحلي الإجمالي	3.8	8.4	9.0	9.7	6.5	3.9

المصدر: مصرف كوريا، 2012

الشكل 4: تطور التجارة في اقتصاد كوريا الجنوبية (1953-2009)



المصدر: بنك كوريا، 2012

4. دور الثقافة في النمو الاقتصادي لكوريا الجنوبية:

1.4 لمحة عامة:

تحمل بلدان شرق آسيا، من الناحية الثقافية، اعتقاداً راسخاً بأن الواقع بكل نواحيه إنما يخضع لقدرة إلهية توجهه وتتحكم فيه، وبالتالي، تعد العلاقات الإنسانية خاضعة للمبادئ نفسها، التي تحكم الظواهر الطبيعية، وذات البعد الأخلاقي المتجذر بطبيعتها. هذه الرؤية، قد تعرقل إمكانية صياغة الهدف وبناء العلاقات غير الشخصية المبنية على الرشد الاقتصادي، التي تعد من أسس المجتمع الصناعي الحديث. إن العمود الفقري للثقافة شرق الآسيوية، أي الكونفوشية، يفترض أن بعض أوجه التصرف تفْضُل البعض الآخر، لأنها حسنة بنفسها ولنفسها بغض النظر عن دورها المحتمل في تعظيم القيمة المادية. فمن المنظور الكونفوشي، لا تعد الأخلاقيات وسيلة، بل غاية نهائية يسعى المجتمع بأكمله إلى تحقيقها. ولا شك في أن أطروحة فيبر Weber، المخالفة للكونفوشية، قد اكتسبت أهمية مجدداً مع وقوع الأزمة المالية الآسيوية في العام 1997. وقد خلص العديد من الباحثين الغربيين إلى أن القيم الآسيوية القائمة على الأخلاقيات الكونفوشية كانت السبب وراء الأزمة المالية (باي، 2000؛ سيونغ، 2003).

لقد استمرت محاولة استكناه العلاقة بين الكونفوشية والتنمية الاقتصادية إلى أن شهدت اقتصادات شرق آسيا تحولاً صناعياً سريعاً ونمواً اقتصادياً مرتفعاً بعد الأزمة المالية الآسيوية. إن مجموعة القيم، التي تقوم عليها الأيديولوجية الكونفوشية، مثل هرمية السلطة، والمثابرة، والاقتصاد، والروح الجماعية، مسؤولة عن النمو الاقتصادي السريع، الذي شهدته الصين مؤخراً، فبعض القيم الكونفوشية تعد معرقلة للأداء الاقتصادي، لكن الديناميكية الكونفوشية الإيجابية المذكورة آنفاً تأثرت بشدة لأن المجتمعات التي تحكمها الروح الجماعية لديها توجهات طويلة الأجل، وتركز على استحواذ المهارات والمعرفة عبر التعليم (هوفستيد، 1991).

تقدم الثقافة شرق الآسيوية في السياق المؤسسي الاجتماعي والسياسي تفسيراً شاملاً للأداء الاقتصادي. وفي الوقت نفسه، تسهب الكونفوشية في تفسير الفروق بين النماذج المختلفة للتنظيم الاقتصادي بدلاً من الوقوف على أنموذج واحد مشترك بين بلدان شرق آسيا، وهذا يعني أن الكونفوشية هي نتاج تطور مشترك بين بلدان شرق آسيا، لكنها أثرت في التنظيمات القائمة في تلك الدول بصورة مختلفة. وثمة أوجه اختلاف جوهرية بين التكتلات المؤسسية (كيريتسو) Keiretsu في اليابان، وتكتلات الأعمال (شايبول) Chaebol في كوريا الجنوبية، وتنظيمات الأعمال العائلية في المجتمعات الصينية، ما يجعل من الصعب اعتماد الكونفوشية كأنموذج وحيد للهيكل التنظيمي في دول شرق آسيا (ويلكنسون، 1996).

وفي كوريا الجنوبية، اعتبر معظم المفكرين الكونفوشية تفوقاً ثقافياً للأمة، واستخدموا مفهوم الرأسمالية الكونفوشية لأغراض سياسية. وبدلاً من انتهاج تقييم موضوعي للتداخل بين القيم التقليدية للكونفوشية والأداء الاقتصادي، فقد اعتمدوا النجاح الاقتصادي لبلدان شرق آسيا دليلاً واقعاً لتفوق الأيديولوجيا الكونفوشية. وبالنتيجة، تنحو اختلافاتهم الضمنية إلى تبرير الممارسات غير المقبولة أخلاقياً، مثل السلطوية، والفساد، والمحسوبية، وانتهاكات حقوق الإنسان، في ظل النظام الرأسمالي الكونفوشي (سيونغ، 2003).

2.4 الرأسمالية الكونفوشية والنمو الاقتصادي:

على خلاف العديد من البلدان النامية الأخرى، حققت كوريا الجنوبية التنمية الاقتصادية أولاً، ثم تحولت إلى بلد ديموقراطي بعد بلوغها مستوى مرموقاً من التنمية الاقتصادية. وفي ظل الحكومة السلطوية بين عامي 1961 و1993، انتهجت كوريا الجنوبية حكماً ديكتاتورياً تنموياً اتسم بقمع القادة السياسيين للمواطنين وبتوجيه الاقتصاد الوطني نحو توليد نمو اقتصادي مرتفع. كان هذا النظام فعالاً جداً في حشد الموارد المحدودة للتنمية الاقتصادية على الرغم من الصراعات السياسية القوية بين الحزب الحاكم وأحزاب المعارضة. كان الحكم السلطوي شائعاً جداً في ظل المجتمع الكونفوشي، وأذعن الناس للنظام السياسي تحت تسمية الدكتاتورية العسكرية، لأن الحكومة السلطوية كانت قادرة على تحقيق نمو اقتصادي مرتفع، مع أن الحرية الاقتصادية وحقوق الإنسان كانت محدودة (لي، 2006).

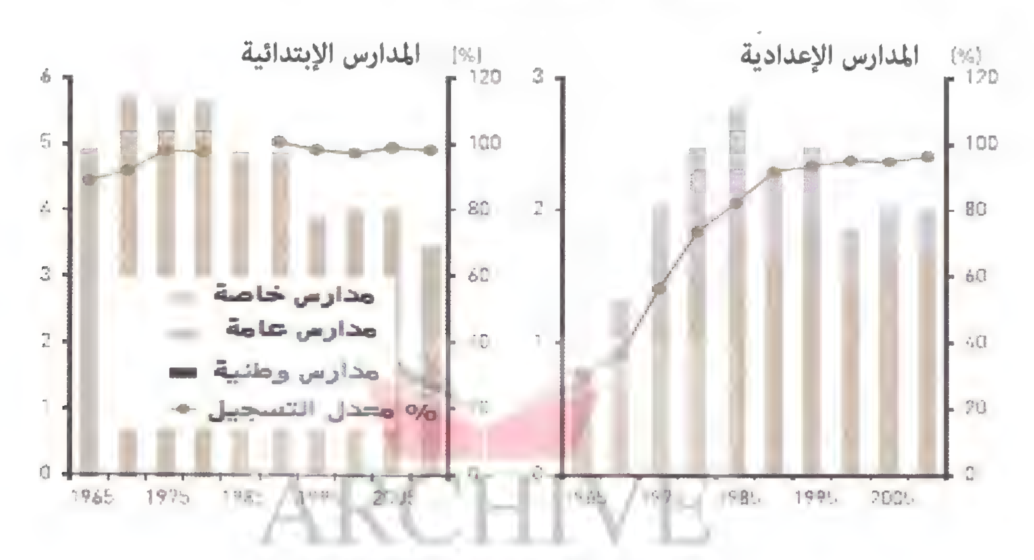
تعد كوريا الجنوبية من أكثر مجتمعات العالم تجانساً من الناحية العرقية (الإثنية)، ما يولد تلاحماً اجتماعياً راسخاً، وهذا يخلق تعاوناً اجتماعياً وثيقاً بين مختلف الأطراف، أي إن الثقة الاجتماعية ورأس المال الاجتماعي كانا يفوقان مثيليهما لدى الدول النامية الأخرى عندما شرعت كوريا الجنوبية في التنمية. ومع أنه كانت ثمة دائماً صراعات سياسية واحتجاجات مناوئة للحكومة في خضم عملية الإصلاح وفترة اللحاق بركب التنمية من ستينيات إلى ثمانينيات القرن العشرين، إلا أن كوريا الجنوبية برمتها شاركت في عملية التنمية الاقتصادية خلال هذه الفترة. كان الناس واعين لبلدهم ومؤسساته الاقتصادية، واستوعبوا التنمية الاقتصادية كهدف فردي واجتماعي. وقد تعزز هذا التلاحم الاجتماعي القوي بأخلاقيات الكونفوشية، التي تركز على أهمية المجتمع المتجانس وحسن التنظيم (دومجان، 2013).

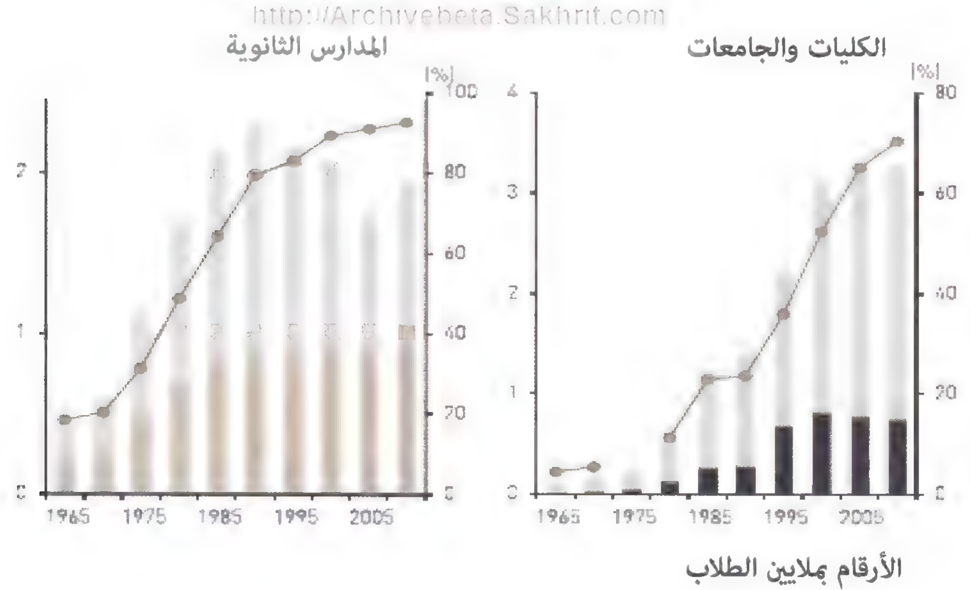
وساهمت الأخلاقيات والقيم الكونفوشية في خلق نظام حوكمة رشيد وجيد لدى الحكومة. ومع أن كوريا الجنوبية انتهجت الدكتاتورية العسكرية قبل ثلاثة عقود خلت تقريباً، فقد كان مستوى الفساد في القطاع العام متدنياً جداً مقارنة بالحكومات السلطوية الأخرى. كان القادة السياسيون وكبار موظفي الحكومة مدركين لضرورة التنمية، كالنخب الاجتماعية، وحاولوا الحد من الفساد إلى أدنى المستويات، ما نجم عنه حوكمة جيدة وفعالة. وفي ظل الحكومات السلطوية والديموقراطية، طبقت إجراءات مكافحة الفساد بصورة مستمرة، إذ أقر الدستور الكوري تشكيل مجلس التدقيق والتفتيش في العام 1948. ومع ذلك، فقد تعززت صلاحية المجلس في تدقيق عمل المؤسسات الحكومية والتفتيش عليها على يد الحكومة السلطوية في 1963، لأجل التصدي للفساد في القطاع العام (أكاديمية الدراسات الكورية، 2015).

ويعدّ التعليم في ظل الكونفوشية من أهم القيم، ويعد سكان كوريا الجنوبية أكثر شعوب العالم تعليماً. وتأتي في اختبارات تقييم الطلاب حول العالم (برنامج تقييم الطالب الدولي PISA، والاتجاهات في علم الرياضيات، والدراسة العلمية TIMSS) في أفضل المراتب. لقد استثمرت كوريا الجنوبية أكثر من 7% من الناتج المحلي الإجمالي في التعليم العام 2012. ويبلغ الاستثمار الخاص في التعليم حوالي 2.8% من الناتج المحلي الإجمالي في السنة نفسها، وكانت تلك النسبة هي الأعلى بين جميع دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD. إن الطلب المرتفع على التعليم هو من خصائص الكونفوشية، التي لا تزال سائدة في جميع المجتمعات التي تعتنق الأخلاقيات الكونفوشية. وثمة في كوريا الجنوبية، تحديداً، طلب مرتفع على التعليم مقارنة بدول شرق آسيا. وبالنتيجة، تعد كوريا الجنوبية أكثر دول آسيا اعتناقاً لمبادئ الكونفوشية، فالطلب على التعليم في كوريا الجنوبية

أعلى من الدول الكونفوشية الأخرى، ومن معظم الدول غير الكونفوشية أيضاً، التي شجعت تراكم رأس المال البشري. ومن هنا، تتميز الكونفوشية بوظيفة مشابهة جداً للبروتستانتية، التي تشجع التعليم باعتباره فضيلة (من الأخلاقيات) (كيرن وكولنر، 2005؛ بيكر وفوسيسمان، 2009) (الشكل 5).

الشكل (5): معدلات الالتحاق بالمدارس وعدد الطلاب المسجلين (1965 – 2009)





الأرقام بملايين الطلاب

- المصدر: معهد التنمية التعليمية الكوري، 2012

تؤكد الأخلاقيات الكونفوشية على المثابرة في العمل وروح النظام، أي ما يعرف بالقيم الآسيوية، وهي بذلك أيضاً تشبه الأخلاقيات البروتستانتية. إن مرحلة اللحاق بركب التنمية بين عقد الستينيات وعقد السبعينيات من القرن العشرين لم تكن ممكنة لولا أن عمل الكوريون الجنوبيون بمثابرة واجتهاد في ظل أجور متدنية تشتمل على العمل ساعات إضافية. إن التزام العمال الكوريين الجنوبيين كان مرتفعاً جداً، وأساسه المثابرة في العمل والنظام والادخـار والـولاء، أو ما يعرف بالقيم الآسيوية. هذه العناصر ساهمت في النمو الاقتصادي السريع القائم على معدل ادخار مرتفع واستثمار كبير في تنمية رأس المال البشري. وحتى في يومنا هذا، يعد حجم العمل في كوريا الجنوبية من بين الأعلى بين الدول أعضاء منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD، ويبذل الطلاب والتلاميذ ساعات أكثر للحصول على درجات كاملة (فيبر، 1920؛ هام، 2001؛ برينكمان، 2011) (الجدول 6).

الجدول (6): الادخار والاستثمار في كوريا الجنوبية (1953-2009، كنسبة مئوية من الدخل القومي الإجمالي)

	-1953 1960	-1961 1970	-1971 1980	-1981 1990	-1991 2000	-2001 2009
الادخار الإجمالي (أ)	11.1	15.5	23.3	33.0	35.8	31.3
الإدخار الخاص	8.6	9.9	19.0	26.8	27.1	21.4
القطاع العائلي			11.5	14.1	15.2	5.5
قطاع الشركات			9.8	12.7	11.9	15.9
الادخار الحكومي	2.5	5.6	4.3	6.2	8.7	10.0
الاستثمار الإجمالي (ب)	11.5	18.8	29.2	32.1	34.6	29.4
صافي الاقتراض من بقية العالم (أ-ب)	0.4-	3.4-	5.8-	0.9	1.2	1.9
التحويلات الجارية من بقية العالم (ج)	7.1	5.4	1.0	1.1	0.3	0.3-
(أ-ج)	4.0	10.1	22.3	31.9	35.5	31.6

-المصدر: مصرف كوريا، 2012

كما تتمتع كوريا الجنوبية بميزة نسبية من حيث إن مؤسساتها غير الرسمية متوافقة مع المؤسسات ذات النمط الغربي، مثل الرأسمالية، وحكم القانون، والديموقراطية، على عكس مثيلاتها في الدول غير الكونفوشية الأخـرى. فالكونفوشية تعد نظاماً فكرياً واقعياً (براغماتياً) ومرناً وعلمانياً ومتوائماً مع المتغيرات على الرغم من أنه لا يعتقد بوجود الإله أو الحياة بعد الموت. ونتيجة لذلك، لم تعرقل القوى الدينية المحافظة، مثل البوذية، الإصلاحات الاقتصادية والسياسية خلال فترات النمو الاقتصادي المرتفع (دومجان، 2013).

هذه الميزات النسبية، القائمة على الفكر الواقعي والمرن والتكيفي، ساعدت كوريا الجنوبية على التحول إلى أمة ابتكارية من خلال الاستثمار في البحوث والتطوير والتركيز على التعليم، لا تضاهيها بذلك أمة أخرى. لقد استثمرت كوريا الجنوبية حوالي 4% من ناتجها المحلي الإجمالي في البحوث والتطوير، وهذه النسبة تعد من بين أعلى النسب في الدول الأعضاء في منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD. وبذلك، أصبحت كوريا الجنوبية أكثر دول العالم ابتكاراً في العام 2014 (انظر www.bloomberg.com) (الشكل رقم 6).

الشكل (6): أكثر دول العالم ابتكاراً (في عام 2014)

الترتيب	الدولة	المحصلة الإجمالية	ترتيب كثافة البحوث والتطوير	ترتيب القدرات التصنيعية	ترتيب الانتاجية	ترتيب كثافة التكنولوجيا المتقدمة	ترتيب كفاءة التعليم Tertiary	ترتيب تركز الباحثين	ترتيب إصدار براءات الاختراع
1	كوريا الجنوبية	92.10	3	2	33	3	3	6	2
2	السويد	90.80	4	22	7	5	13	8	26
3	الولايات المتحدة	90.69	10	24	10	1	37	12	5
4	اليابان	90.41	5	6	14	8	30	9	3
5	ألمانيا	88.23	9	3	20	6	25	17	6
6	الدنمارك	86.97	6	56	6	17	27	3	14
7	سنغافورة	86.07	17	14	15	14	24	4	34
8	سويسرا	86.02	8	16	3	9	35	22	29
9	فنلندا	85.86	2	21	12	32	5	2	15
10	تايوان	83.52	7	غير متوفر	30	2	2	5	1

-المصدر: بلومبيرغ (www.bloomberg.com/rank)

5. الخلاصة:

دأب العديد من الاقتصاديين الكلاسيكيين على الاعتقاد بأن التنمية الاقتصادية لا تحتاج إلى معجزة، بل إلى جملة من العوامل، مثل قوة العمل، ورأس المال الاستثماري، والابتكار التكنولوجي، والضوابط المنظمة للمنافسة السوقية، إلخ. هذه العوامل يمكن أن تؤدي أدواراً مهمة في تسريع التنمية الاقتصادية. والواقع، إن التنمية الاقتصادية في العديد من الدول قد تأثرت بهذه العوامل بشدة، إلا أن هذه الرؤية الاقتصادية تعد في الوقت نفسه ضيقة، خصوصاً في تفسير فعالية هذه العوامل في دول معينة مقارنة بالدول الأخرى، وفي تحديد العوامل المؤثرة فعلاً، ذلك أن دول شرق آسيا تحقق تنمية اقتصادية واسعة منذ الحرب العالمية الثانية.

بالتأكيد، حققت الدول الغربية مثل هذه التنمية الاقتصادية أيضاً بعد الثورة الصناعية، وعلى امتداد قرنين على الأقل من الزمان، لكن سرعة النمو الاقتصادي في دول شرق آسيا أكبر منها لدى الدول الغربية، لا بل إن اليابان نفسها بدأت عملية التحول الصناعي في أواخر القرن التاسع عشر، وذلك بعد قرن من الدول الغربية. وثمة فرق واضح قائم بين الدول الآسيوية ذاتها، فقد تحولت اليابان إلى بلد صناعي قبل الحرب العالمية الثانية، في حين ظلت دول شرق آسيا الأخرى دولاً نامية حتى آواخر خمسينيات القرن العشرين. لقد بدأت عمليات التحول الصناعي في أربعة اقتصادات صناعية ناشئة حديثاً في شرق آسيا، مثل هونغ كونغ وسنغافورة وكوريا الجنوبية وتايوان، في أواخر خمسينيات القرن العشرين.

من بين هذه الدول، بدأت كوريا الجنوبية عملية التحول الصناعي في مطلع ستينيات القرن العشرين، بسبب الحرب الأهلية (1950 – 1953) والانقلاب العسكري في العام 1961. وبالمقارنة بالدول المصنعة حديثاً، تعد حالة الاقتصاد الكوري الجنوبي أسوأ، لأن الحرب الأهلية، والاضطرابات السياسية، وحالة عدم الاستقرار الناتجة عن الصراعات الأيديولوجية بين الأحزاب المحافظة والتقدمية، أدت إلى تدمير البلاد برمتها. وبعد استقرار الحكم العسكري (1961 -1987)، بدأ النمو الاقتصادي يتحقق. وأطلقت الحكومة السلطوية خططاً خمسية للتنمية الاقتصادية من العام 1962 إلى العام 1991 ركزت على سياسة تشجيع الصادرات، ما خلق نمواً اقتصادياً مرتفعاً. وخلال تلك الفترة، بلغ النمو الاقتصادي الوسطي 9.1%، وحقق الاقتصاد الوطني نمواً متواصلاً حتى بعد التحول إلى الديموقراطية، وأصبحت كوريا الجنوبية عضواً في منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في العام 1995، وبلغ اقتصادها مرحلة النضج مع مستوى مرتفع للدخل الفردي في العقد الأول من القرن الحالي. وقد ارتفع الدخل الفردي على أساس تعادل القوة الشرائية من 82 دولاراً في العام 1962 إلى 33,200 دولار في العام 2013، كما أصبحت كوريا الجنوبية سابع أكبر دولة تجارية في العالم، وذلك بحجم تجارة يبلغ تريليون دولار منذ 2011.

إن لكل الأمم ثقافاتها وتاريخها، ومنها تستمد طابعها الفريد. من الناحية الثقافية، تأثرت كوريا الجنوبية، كإحدى دول شرق آسيا، بالكونفوشية إلى درجة كبيرة، حيث تحظى قيم المثابرة في العمل والنظام والولاء والتجانس الاجتماعي بمكانة خاصة. وتؤكد الكونفوشية أيضاً على الادخار والتعليم. هذه العناصر تشكل ما يعرف بالقيم الآسيوية، وقد أسهمت في تحقيق النمو الاقتصادي السريع، فالحكومة القوية القائمة على هرمية السلطة

تستطيع حشد المـوارد المحدودة بصورة فعالة، لأجل النمو الاقتصادي وبالتركيز على استراتيجية تشجيع الصادرات. إن الالتزام العميق للعمال في أعمالهم يولد منتجات تنافسية في الأسواق الدولية، كما تخلق المشاركة الواسعة في التعليم عمالاً مهرة ومهندسين أكفاء. إن القيمة الأخلاقية الكونفوشية، المتمثلة في الادخار، تؤدي إلى رفع معدلات الادخار في القطاع العائلي وقطاع الشركات، ما يزيد من حجم الاستثمار في الابتكار التكنولوجي. وعموماً، كان دور الثقافة في النمو الاقتصادي لكوريا الجنوبية وتحقيق معجزتها الاقتصادية كبيراً جداً. وفي الوقت نفسه، يثير السؤال حول قدرة الكونفوشية على المساهمة في زيادة وتيرة التنمية الاقتصادية في اقتصاد كوريا الجنوبية.



المراجع

Becker, S., & Woessmann, L. (2009) Was Weber wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History, Quarterly Journal of Economics, Vol. 124, No. 2, pp. 531-596. http://dx.doi.org/10.1162/qjec.2009.124.2.531

Brinkmann, B. (2011) Abitur in Südkorea. 16 Stunden am Tag lernen, Süddeutsche Zeitung., Dec. 05

Domar, E. D. (1946) Capital Expansion, Rate of Growth, and Employment, Econometrica, Vol. 14, No. 2, pp. 137-147

Domjahn, T. (2013) What Can developing Countries Learn from South Korea? Asian Culture and History, Vol. 5, No. 2, pp. 16-24

Glaeser, E. L., La Porta, R., Lopez de-Silanes, F. and Schleifer, A. (2004) Do Institutions Cause Growth?, Journal of Economic Growth, Vol. 8, No. 3, pp. 271-303

Harrod, R. F. (1939) An Essay in Dynamic Theory, The Economic Journal, Vol. 49, No. 193, pp. 14-33

Hahm, C. (2001). Why Asian Values? Korea Journal, Vol. 41, No. 2, pp. 265-274

Hofstede, G. (1991) Cultures and Organizations: Software of the mind, London: McGraw-Hill

International Monetary Fund (IMF) (2011) 2011 World Economic Outlook, Washington D. C.: IMF

Kahras, H. and Gertz, G. (2010) The New Global Middle Class: A Cross Over from West to East, Working Paper in Wolfensohn Center for Development at Brookings

Kern, T., & Köllner, P. (2005) Südkorea und Nordkorea. Einführung in Geschichte, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Frankfurt am Main, Germany, Campus Verlag

Krugman, P. (1994) The Myth of Asia's Miracle, Foreign Affairs, Nov./Dec.

Lee, B. (2006) Developmental Dictatorship and the Park Chung-hee era, Paramus, NJ: Homa & Sekey Books

Lucas, R. E. (1988) On the Mechanics of Economic Development, Journal of Monetary

Economics, Vol. 22, PP. 3-42

Mahbubani, K. (2008) The New Asian Hemisphere: The Irresistable Shift of Global Power to the East

Magnus, G. (2013) Asia's Fading Economic Miracle, Jan. Center for European Reform

Mankiw, G., Romer, D. and Weil. D. N. (1992) A Contribution to the Empirics of Economic Growth, The Quarterly Journal of Economics, Vol. 107, No. 2, PP. 407-437

Park, S-C (2014) South Korean Trade Strategies in the Post Global Financial Crisis, Journal of Contemporary Issues in Business and Government

Pye, L. (2000) Asian Values: From Dynamos to Dominoes? Culture Matters: How Values Shape Human Progress, Basic Books, New York

Ramsey, F. P. (1928) A Mathematical Theory of Saving, The Economic Journal, Vol. 38, No. 152, PP. 543-559

Rispense, R. K. E. (2009) Modern Economic Growth Theories and Miracle of the East Asian Tigers, Rotterdam: Erasmus University Rottterdam

Romer, P. M. (1986) Increasing Returns and Long-Run Growth, The Journal of Political Economy, Vol. 94, No. 5, pp. 1002-1037

Romer, P. M. (1990) Endogenous Technological Change, The Journal of Political Economy,Vol. 98, No. 5, pp. 71-102

Seong, H.C. (2003) Myth and Reality in the Discourse of Confucian Capitalism in Korea, Asian Survey, Vol. 43, No.3, p.485

Solow, R M. (1956) A Contribution to the Theory of Economic Growth, The QuarterlyJournal of Economics, Vol. 70, No. 1, pp. 65-94

Solow, R. M. (1957) Technological Change and the Aggregate Production Function, TheReview of Economics and Statistics, Vol. 39, No. 3, pp. 312-320

Swan, Trevor W. 1956. Economic Growth and Capital Accumulation, Economic Record, Vol.32, pp.334-361

The Academy of Korean Studies (2015) Dictionary of Korean Folk Culture (in Korean), Seoul: AKS

Todaro, M. P. and Smith, S. C. (2012) Economic Development, Boston: Addison-Wesley

Weber, M. (1920) Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, In Dirk Kaesler (Eds.) München: Beck.

Wilkinson, B. (1996) Culture, Institutions and Business in East Asia, Organization Studies,Vol. 17, No. 3, p. 421

World Bank (2010) Household Survey Data in the PovcalNet Database Website

www.bloomberg.com/rank





أ. د. الزواوي بغورة
قسم الفلسفة، كلية الآداب،
جامعة الكويت

في مفهوم التعدد الثقافي

ما التعدد الثقافي؟ هذا هو السؤال، الذي سنحاول الإجابة عنه في هذه الورقة البحثية، وتحقيقاً لذلك، فإننا سنتبع الخطوات المنهجية الآتية:

- أولاً: لن نعمد إلى تحليل آراء الفلاسفة القائلين بهذا المفهوم السياسي والاجتماعي، أمثال ويل كيملكا، أو شارل تايلور، أو جيمس تللي، أو ميشيل سيمور، أو الفلاسفة الجمعاتيين المناصرين للتعدد الثقافي، أمثال مايكل ساندل، والسدير ماكنتاير، ومايكل ولزار، أو التيارات الفلسفية القريبة من التعدد الثقافي كفلاسفة الاختلاف، أمثال جيل دلوز، وجان فرنسوا ليوتار، وجاك دريدا، وميشيل فوكو، أو الفلاسفة وعلماء الاجتماع، الذين قدموا تطبيقات لمفهوم التعدد الثقافي في مجال دراسات ما بعد الاستعمار والجنوسة، وإنما الذي يعنينا هو الوقوف عند السمات العامة لهذا المفهوم.

- ثانياً: إن كل حديث منهجي عن التعدد الثقافي يتطلب تمييزه عن مفهوم قريب منه ويتداخل معه في بعض الأحيان، ونعني به مفهوم الجَماعَاتية communautarisme، الذي يحدد علاقة الفرد بالدولة من خلال الجماعة التي تؤدي دور الوسيط، ويؤكد على أن الفرد لا يستطيع أن يشكل بعده الأخلاقي إلا من خلال الاندماج في جماعة معينة، والارتباط بمثال مشترك، ويرى أن الإقرار بأولوية الفرد يؤدي غالباً إلى نزعة فردية، ويجرد الفرد من انتمائه الثقافي في حين أن الأفراد لا يمكن إدراكهم إلا من خلال ثقافاتهم المتعددة[1].

- ثالثاً: إن كل حديث عن التعدد الثقافي يتطلب تحديداً أولياً لعنصر مركزي في هذا المفهوم، ونعني به مفهوم الأقلية. وإذا كان المجال لا يتسع للنظر في مختلف جوانب هذا المفهوم، فإن من الضروري أن نشير إلى أن الأقلية لا يمكن فهمها إلا في ظل نظام هيمنة معينة، بحيث تعاني الأقلية ليس فقط من سوء توزيع في الخيرات المادية، وإنما تعاني من عدم الاعتراف بهويتها، أو ما يسميه بيير بورديو بعدم اعتراف برأسمالها الرمزي. وفي تقديرنا، فإن ما قدمه الفيلسوف الفرنسي جيل دلوز حول هذا المفهوم يعد على الأقل مدخلاً مناسباً لعملية تحديده.

يرى جيل دلوز أن الأقلية لا تعني دائماً قلة في العدد، فحالة النساء أو السود، على سبيل المثال، لا ينطبق عليها هذا المعنى، ولذا وجب النظر إلى الأقلية باعتبارها وضعية، ولكن ليست وضعية قليل العدد، وإنما وضعية من فرضت عليه حالة القصور. وعليه، فإن الأقلية هي القاصر، الذي ترفض الأغلبية أن يكون مستقلاً ومسؤولاً، وهذا يعني، أن الأقلية هي من لا نعترف له بحقه في قيادة نفسه، ونفرض عليه هوية الأغلبية، التي تملك أنموذجاً يجب التماثل والتطابق معه على اعتبار أن الأقلية لا تملك أنموذجاً، أو بالأحرى لا يتم الاعتراف بأنموذجها، أو يجري تشويهه والتقليل من قيمته[2].

- رابعاً: مما لاشك فيه أن ظهور مفهوم معين يكون نتيجة الحاجة المعرفية للتعبير عن ظواهر أو قضايا أو مطالب جديدة، وفي هذا السياق يجب أن نشير إلى أن الظروف التاريخية والسياسية للبلدان الغربية عموماً، وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، قد عرفت حركات اجتماعية وثقافية، ومنها على وجه التحديد الحركة السياسية التصحيحية Political Correctness، والحركة التوكيدية Affirmative Action في الولايات المتحدة الأمريكية، وحركة الدفاع عن اللغة والثقافة الفرنسية في مقاطعة الكيبيك Québec بكندا، والسياسة الثقافية التي تنتهجها الحكومة الكندية تجاه الأقليات الثقافية، والتي تعرف بسياسة الاعتراف والتعدد الثقافي. إن كل هذه الحركات وغيرها، تعمل وتناضل من أجل سياسة جديدة للهوية قائمة على أساس التعدد الثقافي، ومن علاماتها البارزة الدعوة إلى إزالة كل أنواع التمييز العنصري والجنسي، ورفض إطلاق أوصاف الزنجي، أو الهندي، أو المهاجر، والدعوة إلى استعمال أوصاف الأفرو-أمريكان Afro -American، والمولود بأمريكا Native- American، أو الأقليات[3].

من هنا يمكن القول إن مفهوم التعدد الثقافي يتضمن جانبين، التعبير النقدي عن واقع الأقليات، وتقديم بديل سياسي ونظري، سواء بالنسبة للمشكلات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تطرحها الهجرة، والاندماج، والتربية والتعليم، وتمثيل الأقليات، أو بالنسبة للمشكلات النظرية للفلسفة الليبرالية. ويمكن التعبير عن هذه المشكلات بالقول إن المجتمعات المعاصرة تتميز بتعدد هوياتها الدينية والأخلاقية، وبخصوصياتها الثقافية، وبأنماط

حياتها المختلفة، فما المبدأ السياسي الذي يضمن تعايشها وفي الوقت نفسه يعترف بهوياتها المختلفة؟

وبالنظر إلى ما يكتنف المفاهيم من لبس، نتيجة الاستعمالات المختلفة، وبخاصة عندما تصبح موضوعاً للتداول والمناقشة العامة، فإن الحاجة إلى التحديد والوضوح تزداد إلحاحاً. ولا نجانب الصواب، إذا قلنا إن التعدد الثقافي، وما يماثله من المفاهيم كالاختلاف، والهوية، والتسامح، والمواطنة، قد أصبح موضوعاً للمناقشة العالمية.

و إذا كانت الأسباب، التي تقف وراء هذه الظاهرة عديدة، فإن ما يجب أن يكون منا على بال هو أن التعدد الثقافي يعد تعبيراً نقدياً عن عدم كفاية الأنموذج السياسي للدولة القومية الحديثة أو الدولة -الأمة Etat-nation[4]، وبخاصة في صيغتها الليبرالية، والمقصود بذلك أن الدولة - الأمة، أو الدولة القومية، قد صيغت، وكأنها ملك لجماعة وطنية مهيمنة تستغل مختلف مؤسساتها لفرض هويتها، ولغتها، وتاريخها، وعقيدتها، وباختصار ثقافتها، بحيث تحولت الدولة إلى نوع من الوطنية.

إن هذا التوجه، الذي يُعلي من هيمنة هوية معينة، إنما يكون بالضرورة على حساب هويات أخرى، متخذاً من السياسات العامة أداة لنشر لغة وطنية مشتركة، وتاريخ وطني محدد، ونظام تربوي معين.. إلخ[5]. ويتجلى هذا الأنموذج في الدول الأوربية أولاً، ولاحقاً في الدول التي تحررت من الاستعمار واستنسخت، بطرق مختلفة، نظام الدولة الاستعمارية. من هنا نستطيع القول إن مفهوم التعدد الثقافي يشكل مفهوماً مركزياً في الدراسات ما بعد الاستعمار[6].

وإذا كان مفهوم التعدد الثقافي ناتجاً عن الحاجة الاجتماعية والنظرية على حد سواء، ونقصد بذلك التعدد الذي يطبع المجتمعات الحديثة، وعدم كفاية النظرية الليبرالية، فإن هذا المفهوم يتميز بجملة من المعاني أهمها:

- موقفه النقدي تجاه النظرية الليبرالية، وبخاصة من جهة تسيير التعدد.

- تقديم تصور للاندماج، الذي يجب أن تقوم به الدولة الديموقراطية، وذلك من خلال الاعتراف بتعدد الجماعات الإثنية والثقافية، التي يتشكل منها سكان الدولة بطريقة دالة.

- العمل على تقنين الأسس والقواعد المنظمة للتنوع الثقافي[7].

- الإقـرار بحق كل جماعة ثقافية في الوجود والتعبير الحر، وأن المجتمع الديموقراطي لا يجب أن يعترف بالتنوع والتعدد الثقافي فقط، وإنما عليه واجب حماية وتنمية وتطوير هذا التعدد والتنوع.

- إذا كان لكل فرد الحق في حريته، وفق ما يقتضيه الميراث الليبرالي، فإن ما يجب الاهتمام به أكثر هو أن لكل فرد الحق في الكرامة، وهذا الحق يعني أن نعامل الفرد باعتباره فـرداً متموضعاً individu situe، بمعنى، أن الفرد يكون دائماً في وضعية ثقافية واجتماعية معينة، ويتميز بجملة من المعتقدات والقيم، وبكلمة مختصرة، يتمتع بهوية.

- ينجم عن هذا الموقف رفض الاعتراف بتفوق الثقافات الوطنية cultures nationales، مقارنة بالثقافات المحلية أو الخاصة، والمطالبة بضرورة أن تتم معاملة مختلف الثقافات على أساس قاعدة المساواة، وأن الأقليات ليس لها أن تتخلى عن لغاتها، وعن تقاليدها، وعن نمط حياتها أو وجودها، وهذا يعني، أن أنصار التعدد الثقافي لا يطالبون بالحق في الحرية والمساواة فقط، بل بالحق في الثقافة الخاصة، وهو ما يعرف بحقوق الأقليات.

- ليس هنالك تعارض بين قيم الليبرالية وبين التعددية الثقافية. والسبب في ذلك هو أن التعدد الثقافي يعد محاولة لتعميق قيمتي الحرية والمساواة على مستوى الثقافة، وأن هذه العملية تندرج في سياق فهم جديد وواسع للتسامح والعدل، ولقيمة المساواة بشكل خاص، لماذا؟ لأن مجتمعاً متعدد الثقافات يعد مجتمعاً شرعياً عندما يقوي المساواة بين مختلف أفـراده، الذين يتميزون بثقافاتهم، وتقاليدهم، وقيمهم المتعددة، وذلك بواسطة الحوار وروح التسامح.

- يقتضي هذا الفهم تغيير بعض عناصر النظرية الليبرالية، ومن بين هذه العناصر الموقف من المواطنة. لقد درجت الليبرالية الكلاسيكية على التمييز بين الفضاء الخاص والفضاء العمومي، بحيث يتميز الفضاء الأول بالحرية الكاملة، وأن لا أحد يملك الحق في التدخل فيه، في حين أن الفضاء الثاني يتمتع فيه الفرد بمنزلة مغايرة، لأنه فضاء عام ويشكل مجال الممارسة السياسية، وبالتالي فإن الأفراد في هذا الفضاء يصبحون مواطنين يتمتعون بمنزلة قانونية تحدد لهم جملة من الحقوق والواجبات. والقاعدة التي تحكم هذه الحقوق والواجبات هي أن على جميع المواطنين العيش في ظروف تتميز بالمساواة، بحيث يكون كل مواطن محايداً في علاقته بالمواطنين الآخرين، وذلك بأن يتخلى عن كل ما يميزه، وعن كل ما هو خاص، أي ليس له الحق في أن يعلن ما يشكل مجاله أو فضاءه الخاص، كانتمائه الجماعي أو العائلي، أو اعتقاده الديني، أو الفلسفي، أو العرقي، أو اللغوي.

ينتقد أنصار التعددية الثقافية هذا التمييز الصريح والفاصل بين الفضاء العام وبين الفضاء الخاص في المواطنة، بل هنالك من يرفضه، لماذا؟ لأن هذه المواطنة المحايدة والمجردة، تخفي في الواقع سياسات حقيقية قائمة على الاندماج الثقافي intégration culturel، الذي يهدف أساساً إلى تهميش الأقليات الدينية واللغوية والعرقية، التي لا تخضع للثقافة المهيمنة، وهذا يعني أن من وراء سياسة محايدة، تفرض الدول مفهوماً أحادياً للأمة، وذلك من خلال مؤسسات رسمية، كمؤسسة التعليم والتربية والجيش والثقافة وكل ما يتعلق بالذاكرة الجماعية.

وعليه، يمكن القول إن مفهوم التعدد الثقافي يؤكد أن الفرد يوجد دائماً ضمن سياق ثقافي، وبالتالي لا يمكن فصله عن مواطنة ثقافية معينة، وينجم عن هذا الطرح، أن هنالك اتفاقاً بين أنصار التعدد الثقافي وأنصار الجماعة أو النزعة الجَماعَاتية في النظر إلى الفرد بوصفه فرداً ملموساً وتاريخياً، وليس فرداً مجرداً ومعزولاً مثلما يزعم الفكر الليبرالي، وإنما هو فرد يوجد في سياق معين وفي وضعية معينة، وأن هذه الوضعية تتميز بالتعدد، وبالتالي فإن التمييز أو الفصل بين الفضاء العمومي والخاص يؤدي إلى تجاوزات تصيب كرامة الأشخاص[8].

- إذا كان من الصعب الحديث عن بديل واحد متضمن في مفهوم التعدد الثقافي، فإن الذي لا شك فيه هو أن هنالك معاني عامة يتضمنها هذا المفهوم، ومنها على وجه التحديد ضرورة أن تكون الدولة ملك للجميع، وليس لجماعة معينة، وذلك بأن تعتمد على مبدأ المساواة، وترفض فكرة بناء سياسات وطنية قائمة على الإقصاء والاستبعاد لأقليات معينة، وأنه يحق للمواطنين المشاركة في العمل السياسي من دون أن يتخلوا عن هوياتهم، أي إن على الدولة أن تعترف بحق الأقليات في كل ما يتصل بلغتهم وثقافتهم وتاريخهم.

- يشير هذا المفهوم إلى أن السياسات الوطنية قد ألحقت ظلماً وضرراً بالأقليات، وبالتالي يحق

لهذه الأقليات أن تطالب بالتعويض وهو ما يعرف بالحق في المقاضاة.

بتعبير آخر، إنه بدلاً من أن تكون الدولة ملك جماعة معينة، يجب أن تكون ملكاً لجميع مواطنيها، وبدلاً من الاستبعاد والإقصاء يجب اعتماد سياسة في الاعتراف بالهويات، وكذلك الاعتراف بالظلم الذي لحق بالأقليات، علما بأن هنالك اختلافات كثيرة في طريقة الاعتراف، بحيث يمكن لنا القول إنها تختلف باختلاف البلدان.

ويمكن حصر هذه الاختلافات في أربعة أشكال، هي: الشكل الأول، وهو ما تعلق بالسكان الأصليين، مثل حالة الهنود في أمريكا وكندا، والأبوريجان Aborigènes في أستراليا، وسكان المورو Maori في نيوزلندا، والسامي Sami في اسكندنافيا. والشكل الثاني هو الجماعات الوطنية داخل الدولة، وتقطن في مقاطعات وأقاليم معينة، مثل مقاطعة الكيبك Québec في كندا، واسكتلندا Ecosse والغال Gale في بريطانيا، والقشتاليون Catalan والباسك Bask في أسبانيا، والفلاموند Flamand في بلجيكا. إن هذه الجماعات، التي تسكن أقاليم معينة، تمتلك تصوراً معينا للأمة داخل الدولة، وتنتصر لأحزاب معينة من أجل الحصول على الاعتراف.

ولقد عملت الدول الأوربية سابقاً على خنق هذه المطالب، لكنها اليوم تعترف بهويات هذه الجماعات، وذلك باعتماد سياسات في الاستقلال الذاتي لهذه الأقاليم، وتأسيس حكومات فيدرالية بحيث يتم الاعتراف بلغة هذه الأقليات كلغة رسمية. يظهر هذا في مقاطعة الكيبك بكندا، وفي بعض مقاطعات سويسرا، وفنلندا، وأسبانيا، وبلجيكا، وبريطانيا.

والشكل الثالث خاص بالجماعات، الناتجة عن الهجرة، بحيث يمكن القول إن الهجرة ظاهرة اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية ميزت عصرنا، وأن هذه الظاهرة قد أفرزت سياسات محددة في الهجرة، ومنها السماح للمهاجر أن يصبح مواطناً، وذلك وفق الإجـراءات المتبعة في كل بلد. ولقد اتبعت البلدان المعروفة بالهجرة، كالولايات المتحدة الأمريكية، وكندا، وأستراليا، ونيوزيلندا الجديدة، وبلدان أوروبا الغربية سياسيات معينة في الاندماج، لكن منذ ستينيات القرن العشرين حصلت تغيرات في هذه السياسات، بحيث أصبحت تأخذ بعين الاعتبار مسألة التعدد الثقافي، وذلك وفق البلدان. ففي الوقت، الذي يجد فيه هذا المطلب تفهماً وموافقة في بلدان أمريكا الشمالية، فإنه يلقى تحفظاً متفاوتاً في القارة الأوروبية، وبخاصة في فرنسا، حيث تواجه المطالب الثقافية بتصلب النظام الجمهوري.

وهنالك شكل رابع يندرج تحت الشكل الثالث، ويتعلق بفئة المهاجرين، الذي لم يحصلوا على حق الإقامة الدائمة، وتتكون هذه الفئة من المهاجرين غير الشرعيين، واللاجئين، والطلبة الأجانب. وعلى الرغم من وضعهم القانوني المؤقت، إلاّ أنهم أصبحوا بحكم الواقع، دائمين. وبالطبع، فإن هذه المجموعة تعاني التهميش والإبعاد وغياب العدالة وإقرار الحقوق، ولا تعنى بهم أي سياسة في الاندماج. ولقد اصطلح الفيلسوف الأمريكي ميخائيل ولزار M. Walzer على هذه المجموعة اسم الدخيل Métèque، أي المستبعد من السياسة، الذي يعيش على هامش المجتمع. ويناضل هؤلاء (الدخلاء) من أجل الاعتراف بحقوقهم الدنيا، وبخاصة حق الإقامة، والعمل، والصحة، وإن كان هدفهم النهائي هو الحصول على المواطنة.

ومما لاشك فيه أن التعدد الثقافي بقدر ما يشكل إمكانية لحل المشكلات السياسية والاجتماعية والثقافية لجماعات بشرية عديدة، فإنه كان ولا يزال

موضوع نقد واعتراض شديد من قبل اتجاهات عديدة، وذلك بالنظر إلى حجم المصالح التي يستهدفها، ونقده للتصورات القائمة. من هنا، عبرت عديد التيارات عن اعتراضاتها، ومنها التيار المحافظ، الذي يرفع مبدأ الحفاظ على التقاليد الموروثة، وبخاصة ميراث الدولة القومية، والطابع الجمهوري للدولة.

وإذا كان الاعـتراف بهذه الجماعات لا يطرح مشكلات سياسية في البلدان القائمة على الهجرة، كالولايات المتحدة الأمريكية وكندا، فإنه يطرح مشكلات في البلدان، التي يغلب عليها عرق واحد، بحيث أصبح الفرد لا ينتمي إلى أي جماعة دينية، أو عرقية، أو وطنية، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة هو: ما معنى الاعتراف بالانتماءات الدينية في إدارة من إدارات بعض البلدان الأوربية، كأسبانيا أو إيطاليا أو فرنسا؟ فمنذ زمان لم يعد الفرنسي أو الأسباني يجعل من انتمائه للكاثوليكية أو البروتستانتية مبدأ لتأكيد هويته، وعليه، فإن مشروع مجتمع متعدد الثقافات إذا كان يستجيب لتطلعات المجتمعات المجزأة société segmentée، فإنه لا يفيد كثيراً المجتمعات الموحدة، أو التي يغلب عليها العرق الواحد.

ومن الاعتراضات الأساسية أيضاً على هذا المفهوم هو الفصل في العنصر المحدد للثقافة، كالقول إن اللغة هي العنصر المميز بين الثقافات، وفق كيمليكا، كما تطرح مسألة المعايير القانونية للاعتراف، بما أن كل حق يستوجب معياراً معيناً. وفي هذا السياق، هنالك من يرى أن الأنموذج، الذي قدمه كيمليكا، أنموذج خاص لا يمكن تطبيقه في بلدان لا تشبه كندا، وبالتالي، فإنه لا يتمتع بالقدرة التفسيرية، التي يفترض أن تتمتع بها كل نظرية فلسفية أو علمية. وبالطبع، يعترض الجمهوريون، وبخاصة أنصار الأنموذج الفرنسي، على التعدد الثقافي بالقول إن إعطاء حقوق خاصة للأقليات يتعارض ومبدأ حيادية الدولة الذي تضمنه العلمانية.

على أن الاعتراض الأساسي على مفهوم التعدد الثقافي قد قدمه بريان باري، الذي رافع ضد التعدد الثقافي باسم الليبرالية المساواتية égalitariste، أو الليبرالية القائمة على المساواة في الحقوق، لذا وجب التوقف قليلاً عند اعتراضاته.

يقر باري أن الليبرالية سواء بوصفها سياسة عملية، أو نظرية فلسفية، ليست كافية لبلوغ الحرية والمساواة، لكنه لا يرى أن عدم الكفاية هذه يستكمل بالتعدد الثقافي، الذي يرى أن ضرره أكبر من نفعه، لذا اقترح إعطاء حقوق مؤقتة للأقليات، وليس حقوقاً خاصة ودائمـة، لماذا؟ لأن الحقوق الخاصة والدائمة لا تحترم مبدأ المساواة بين المواطنين، ولأن الإجراءات، التي تنتج عن تلك الحقوق، تؤسس بالضرورة لنظام لا يكون فيه الجميع متساوين أمام الدولة، ثم إن القول بالحق الثقافي للأقليات يستند إلى مبدأ النسبية الثقافية، ويتضمن بالضرورة القول بإمبريالية الثقافة الليبرالية، وهو ما يؤدي إلى عدم إدانة النظم السياسية غير الليبرالية.

وما يثير القلق في سياسات الاختلاف هو غياب مفهوم المجتمع، أو بالأحرى تصور معين لمجتمع يتكون من مجتمعات محلية، ومن هويات وانتماءات جماعية سابقة عن أي هوية، أو ولاء مجتمعي عام وواسع. والحق، فإن بريان باري بهذا المعنى لا يميز بين أنصار التيار الجمعاتي وأنصار التعدد الثقافي.

وإذا كان الدافع إلى التعدد الثقافي هو الظلم، الذي يلحق بالأقليات، فإن بريان باري يرى أن الأقليات نفسها تتسبب في الظلم، أو كما قال: «سيكون من السخف هنا أن نقترح عدم قدرة الأغلبية على الظلم، وليس لدي أي نية لأن أقترح

ذلك، لكن الأقليات هي الأخرى قادرة على إيقاع الظلم، وإلا فكيف لنا أن نصف امتناع الوالدين عن تقديم العلاج الطبي المنقذ لحياة أطفالهما والتسبب في تشويه الأعضاء التناسلية للفتيات الصغيرات بناء على طلب الوالدين؟»[9].

وفي مناقشته لمفهوم الثقافة، يعترض بريان على تصور كيمليكا، الذي يستخدم الثقافة كمرادف للأمة والقومية والشعب، أو كما قال: «إن ما يعنيه هذا هو أن كيمليكا يساوي ببساطة بين الأمة والتمايز الثقافي بالإجراء التعريفي التالي: لا توجد وسيلة للطعن في الافتراض القائل إن ما يكوّن الأمة هو ثقافة تقاسمها أفرادها بينما لا يتقاسمها معهم غيرهم»[10]. ويرى أن رد الأمة إلى الثقافة إنما جاء كرد فعل ضد التنوير في القرن الثامن عشر عندما عارض المناهضون لقيم التنوير الإنسانية والكونية بقيم خاصة ثقافية، وكان بعض المفكرين الألمان، وبخاصة هردر، الذي كان رائداً في رفض قيم التنوير.

ولقد تعمق هذا التوجه في القرن التاسع عشر عندما ارتبط بالنزعة الوطنية والرومانسية، للدفاع عن الوحدة والخصوصية الوطنية. ويعد بسمارك ممثلاً لهذا التوجه، الذي عمل على إقصاء القوى الليبرالية في بروسيا. ولا يتردد بريان في إلحاق الدعوة إلى الخصوصية بالنزعة العنصرية، وذلك عندما قال:

«وفي القرن العشرين، كان ذلك المذهب، [مذهب الخصوصية]، مبرراً لضم هتلر النمسا ومطالبته بالسيطرة على غربي تشيكوسلوفاكيا. وإذا أخذنا في الاعتبار تاريخ المذهب القومي الرومانسي، فإنه يكاد لا يكون من الغريب أن تفشل محاولة كيمليكا لتأسيس نظرية ليبرالية مزعومة على أساس ذلك المذهب، فالليبرالية ليست نظرية سياسية يمكن تطبيقها في جميع العوالم الممكنة»[11].

إن هذا النقد الذي يربط بين الدعوة إلى الاحترام والاعتراف بالهويات الثقافية والنزعات الوطنية والقومية المتطرفة يتغافل عما حققته سياسات الاعتراف من تسامح وحرية، ويتجاهل عن قصد ضرورة التمييز بين أشكال الوطنية والقومية، فليست كل دعوة للقومية أو للوطنية عنصرية أو تشكل عدواناً على الآخرين، هذا مع العلم أن أنصار التعددية الثقافية أنفسهم يميزون بين وطنية أو قومية خيرة وأخرى خبيثة، مثلما بيّن ذلك شارل تايلور[12].

في مقابل هذا النقد الأساسي، فإن الموضوعية تفرض علينا الإشارة إلى أن هنالك اتجاهاً تقدمياً يذهب إلى القول إن التعدد الثقافي هو تعبير عن درجة عالية من التحرر والديموقراطية، وأن المجتمع العالمي لم يعد، وذلك منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يقبل بفكرة التفاوت بين الأجناس والأقوام. ويعد دحر النازية والفاشية، عسكرياً، بمنزلة الانتصار لقيمة المساواة بين البشر، والقضاء كلية عن فكرة التفاوت والمراتبية. لذا، يرى هذا التيار، أن التعدد الثقافي يمثل الموجة الثالثة في حقوق الإنسان، وذلك بعد الموجة الأولى الخاصة بنزع الاستعمار في العام 1948، والموجة الثانية الخاصة برفض التمييز العنصري والمطالبة بالحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية في العام 1955، وأن التعدد الثقافي يمثل الموجة الثالثة، التي بدأت في العام 1960، حيث طرحت مشكلة حقوق الأفراد داخل الجماعة الثقافية المحددة. وتعمل الدول، بطرقها المختلفة، على إيجاد سياسات تسمح دائماً للأفراد بحقوقهم الأساسية.

ولا يختلف اثنان في أن التوجه نحو التعدد الثقافي في البلدان الغربية، حيث تجذر الدولة الديموقراطية، يعكس تعاظم مطالب الأقليات، وذلك بناء على حقوق الإنسان، لكن هذا التعاظم لا يشير إلى مستوى

واحد، وذلك نتيجة الأوضاع السياسية المختلفة، فمثلاً، إن الجاليات المسلمة قد تراجعت حقوقها بعد أحداث سبتمبر 2001، وأصبحت موضوع شك من قبل سياسات مختلف الحكومات الغربية، وذلك بالنظر لما يمثله الخطر الأصولي، أو الجماعات الإسلامية المتطرفة، لكن أيضاً، لما يسود في أوساط هذه الأقليات المسلمة من ثقافة منافية لحقوق الإنسان في حدودها الدنيا.

وفي مجمل الأحوال، فإنه يجب الإقرار بأن سياسات التعدد الثقافي حديثة العهد، لذا، فإنها تحتاج إلى مزيد من الوقت حتى تتضح هذه التجربة، فعمرها الزمني لا يتجاوز ثلاثة عقود، ومع ذلك، فإن البلدان التي عرفت تجارب في التعدد الثقافي قد استطاعت أن تستبعد مختلف المخاوف المصاحبة لهذه السياسة، وبخاصة من جهة الانفجار الاجتماعي، أو الانقسام الاجتماعي، أو غياب الأمن، أو وقوع الاضطراب والعصيان ورفض النظام العام.

والعبارة المستعملة في هذا السياق هي أن كل اعتراف بالتعدد الثقافي يؤدي إلى (البلقنة)، بمعنى أن كل اعتراف بالتعدد الثقافي يؤدي إلى ما عرفته يوغسلافيا سابقاً، لم تعد مناسبة لوصف هذه السياسات، لأن التجربة القائمة في البلدان الأوروبية ذات التقاليد الديموقراطية، أثبتت أن الإصلاحات التي تمت باسم التعدد الثقافي قد عززت الوحدة الوطنية، والتضامن الاجتماعي، وفعالية الدولة، سواء من جهة السلم الاجتماعي أم تطبيق القوانين، أم احترام الحريات، أم تعزيز التنمية الاقتصادية، أم ضمان العدالة الاجتماعية.

وبكلمة موجزة، إن التعدد الثقافي قد عزّز في الدول الغربية النظام الديموقراطي[13]، لماذا؟ لأن التعدد الثقافي هو طريقة للاندماج الاجتماعي يجعل من واجب الدولة الديموقراطية أن تعترف من جهة بتعدد الجماعات الثقافية والإثنية التي تشكل المجتمع، وأن تبحث من جهة أخرى عن الطرق الملائمة والمناسبة لإقرار حقوق تلك الأقليات. من هنا، فإن العبارة القائلة إن الديموقراطية هي تسيير التعدد، تعد عبارة صحيحة[14].

وفي تقديرنا، فإن التعدد الثقافي في صورته الليبرالية، إنما هو شكل من أشكال سياسة الاعتراف القائمة على الالتزام بمبدأي الحرية والمساواة، ومن أن هذا الالتزام يقتضي الاعتراف، وفقاً لبعض الإجراءات والتقديرات، بالانتماء إلى ثقافة معينة. ووفقاً لهذا التصور، فإن الاعتراف بحقوق الاختلاف والانتماء إلى الثقافات المتعددة، إنما يعتمد على قيمة المساواة بما أنه يهدف إلى رفع الظلم الذي لحق بثقافة معينة، وهو بهذا المعنى ليس وصفة جاهزة، ولا يقدم جواباً شافياً لمختلف المعضلات التي تواجهها الثقافات، وإنما هو مقاربة متعددة تهدف إلى تعميق قيم الحرية والمساواة والعدل، وبالتالي، فإنه من غير المجدي النظر إلى التعدد الثقافي في صورته الليبرالية على أنه نظرية عامة قابلة للتطبيق على مختلف الأشكال الثقافية المتعددة، وإنما هو جملة قيم يجب أن تظهر في جملة من الإجراءات القانونية، التي تراعي الظروف المحددة، وتستجيب للمطالب الخاصة المشروعة، وهو ما يعني ضرورة التقدم بحذر وحيطة، لكن بإرادة والتزام، وهو ما يسمح لنا بالقول إن مشروع مجتمع متعدد الثقافات لا يتعارض والقيم الليبرالية، بما أنه يعزز الحرية والمساواة بين الأفراد والجماعات الإنسانية، وذلك من خلال إدماج الحق في الاختلاف، الذي يرسي القيم الليبرالية، وبالتالي، فإنه يتفق وكل مجتمع ينشد الديموقراطية نظاماً سياسياً واجتماعياً، بما في ذلك المجتمعات العربية التي تعرف تعدداً ثقافياً يظهر جلياً في حالة الأقليات اللغوية والدينية، التي تطمح إلى مواطنة تضمن حقوقها وتحدد واجباتها، وبمكّنها من العيش في سلام.

الهوامش

(1) Ayse Ceyhan, Le Communautarisme et la Question de la Reconnaissance, In, Culture&Conflits, N°12, 1993, p.171.

(2) Gille Deleuze, Pourparlers, Paris, Editions Minuit, 1990, P.234-235.

(3) Ayse Ceyhan, Le Communautarisme et la Question de la Reconnaissance, in, Culture&Conflits, N°12, 1993, p.171.

(4) بعضهم يرى أن الصعوبات تتعلق فقط بدولة الرعاية (Etat de providence).

(5) Sylvie Mesure et Patrick Savidan, Le Dictionnaire des Sciences Humaines, Paris, PUF, 2006, p.802.

(6) Francesco Fistetti, Théories du Multiculturalisme, un Parcours Entre philosophie et Sciences Sociales, trad.de l'italien par Philippe Chanial et Marilisa Preziosi, Paris, Editions la Découverte,2009.
- انظر بشكل خاص القسم الأول والثاني من الكتاب.

(7) Patrick Savidan, Le Multiculturalisme, Paris, PUF,2009, p .17.

(8) Olivier Nay, Histoire des Idées Politiques, Paris, Armon Colin, 2004, p. 535.

(9) بريان باري، الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة كمال المصري، سلسلة عالم المعرفة، رقم 383، ديسمبر 2011، الجزء الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 248.

(10) المصدر نفسه، ص 253.

(11) المصدر نفسه، ص 254.

(12) Charles Taylor, Multiculturalisme, op-cite., p.49.

(13) Sylvie Mesure et Patrick Savidan, Le dictionnaire des sciences Humaines, op-cit., p.805.

(14) Patrick Savidan, Le multiculturalisme, op-cit., p. 17.



د. عبدالإله عبد القادر
ماجستير في الأدب المسرحي ودكتوراه في المسرح



التعددية الثقافية وحقوق الأقليات في البلاد العربية

منذ الحرب العالمية الأولى العام 1914، وحتى اليوم، ظلت الأنظمة المستبدة بحكمها المركزي شديد التعقيد، بل الفردي المتسلط، ما عقّد الحياة السياسية وعطّل التنمية بأشكالها المختلفة. دع عنك الحروب الأهلية الطاحنة، التي عاشتها العديد من هذه البلدان، كان عدد الضحايا فيها يقدر بمئات الألوف إن لم يكن قد تجاوز الملايين، كما أن هذه البلدان فقدت مصداقيتها مع شعوبها، التي ظلت تعاني الأمرين من جوع وبطالة وجهل ومرض بعد أن توقفت برامج التنمية على ضعفها، وتحجمت المدارس، وتسطحت المناهج، التي ارتبطت دائماً باسم الدكتاتور، الذي يحكم قبضته على أعناق الناس.

معظم هذه البلدان فيها العديد من الأعراق، ولكل عرق ثقافته ولغته وفنونه وآدابه وطموحاته ومتطلبات بناء مدنه، ولم تطالب هذه القوميات والأعراق بالانفصال في بداية حركاتها، إنما كانت المطالب متواضعة ومحدودة، إلا أن السلطة الديكتاتورية أغلقت باب الحوار، وأصمت الآذان، واعتبرت كل مطلب بحكم ذاتي فيدرالي إنما هو مؤامرة مدفوعة من قبل دول أجنبية تريد تفتيت البلد على حساب الوطنية والتراب الواحد، واعتبرت هذه الأنظمة أن كل النماذج الفيدرالية في العالم نماذج ناقصة ومتخلفة ولا تصلح لبلد عربي مسلم.

إزاء هذا الوضع، بدأت هذه الأعراق والقوميات توسع مطالبها، بل وصلت عند بعضها للمطالبة بالانفصال وتأسيس دولة مستقلة لها، خصوصاً بعد أن ظهرت في العديد من أقطار العالم حركات الانفصال، والنجاح في تأسيس هذه الدول العرقية الجديدة، وعليه، هل يمكن الآن ونحن في القرن الواحد والعشرين أن تتغاضى الذهنية السياسية العربية المسيطرة على أقدار البشر عن أهمية الأنظمة الفيدرالية؟، ألا تستطيع هذه الفئات أن تتنازل عن خطئها وتؤمن بنجاح الفيدرالية في العديد من دول العالم المتقدم، أمثال الولايات المتحدة الأمريكية، وكندا، وروسيا، وألمانيا، والبرازيل، وسويسرا؟، وإذا كانت هذه الأنظمة ترفض هذه النماذج الفيدرالية، وتعتبرها دخيلة على مجتمعاتنا العربية الإسلامية، تُرى لِمَ لا ننظر إلى التجارب العربية بهذا الشأن، وخير مثال على ذلك تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة، بعد مرور حوالي نصف قرن على تأسيسها؟.

ليس العرب وحدهم سكان البلدان العربية، وإن كان هذا المفهوم سائداً إلى أن قامت ثورة الاتصالات التكنولوجية، وظهور جمعيات حقوق الإنسان، وتنامي الوعي القومي لدى الأعراق والأقليات، التي شاركت العرب السكن والحياة في العديد من الدول التي أطلقنا عليها العربية، كذلك العالم بشكل عام، الذي عانى من هيمنة العديد من الدول الكبرى على معظم بقاع العالم في القرن التاسع عشر تحت اسم «الاستعمار العسكري»، الذي ارتبط بالقوة والسلاح والاحتلال، ليأتي القرن العشرون وتصبح، تدريجياً، الهيمنة الاقتصادية هي سمة السيطرة في العالم، إلا أن الربع الأخير من القرن الماضي والقرن الواحد والعشرين الحالي ارتبط كثيراً بمفهوم الثقافة، وبدأت السيطرة الثقافية للدول، التي تمتاز بعمقها الثقافي وقدرتها على الحضور في معظم أنحاء العالم كسمة لهذا العصر، بل إن لغة الدول الكبرى أصبحت هي لغة الأم في العديد من دول العالم، خصوصاً العربية، التي أصبحت لغة ثانوية في بلادها.

اعتقد البعض أن الجماعات الثقافية الصغيرة قد تتخلى عن ثقافتها الموروثة وسماتها وعاداتها أمام غزو الثقافات الكبرى لها، وهذا ما ذهب له الفيلسوف جون ستيروات (1806 - 1873) في القرن التاسع عشر، إلا أن ويل كيمليكا، الباحث الكندي في حقوق الإنسان، يرى أن السياسيين في القرن الواحد والعشرين أكثر انفتاحاً من الفيلسوف مل بقوله «إن الجماعات الثقافية الصغيرة تتخلى عن ثقافتها الموروثة، لكي تنضم إلى ثقافة الأمم الأقوى، أما فلاسفة السياسة الآن فهم أكثر إنصافاً من «مل»، إذ نراهم يدافعون عن الأقليات في جميع أنحاء العالم، ويطالبون بحقوقهم، كما يسعون إلى الاعتراف بالتعددية الثقافية وما يتفرع عنها من حقوق للأقليات، وهي حقوق تؤثر بدورها في مفهوم العدالة والمساواة، ومن ثم في التطبيق الصحيح للديموقراطية»[1].

ما عادت الدولة ذات القومية الواحدة والثقافة الواحدة هي الدولة المستقرة والأساسية، وبدأت تضمحل وتتلاشى، وبدأت الدول بثقافاتها المختلفة المتعددة تحتل مواقعها الأساسية في الحياة الإنسانية، بل إن هذه الدول متعددة الثقافات والأقاليم بدت أكثر استقراراً من تلك الدول أحادية الثقافة والقومية. وكذلك، فإن الدول الساعية نحو نظام ديموقراطي، وهو النظام، الذي لم تتمثل به معظم الدول العربية سابقاً وحالياً لا يمكنها تطبيق هذا النظام بشكل حقيقي وطبيعي دون إشكالات تعرض الجدار العام للدولة للتصدع وللانهيار، فليس من الممكن إقامة نظام ديموقراطي في هيمنة القطاع الأكبر من القاعدة الشعبية لمكون عرقي واحد أمام أعراق تشكل أقليات، وبالتالي، فتضطر الدولة إلى نظام المحاصصة، وإن كان الظاهر ديموقراطياً.

إن الحوار يتطلب شرطاً أساسياً بالابتعاد عن التعصب، سواء أكان عرقياً أم طائفياً، ولا بد من وجود قاعدة سليمة للتحاور وإمكانية للتنازل عن كثير من المطالب، التي لا تعد جوهرية للوصول إلى جوهر الاتفاق، لأن التعصب، أياً كان نوعه، كفيل بعزل كل فئة عن أخرى، وكأن المتحاورين يعيشون في جزر متفرقة ومتباعدة، لا أن يكونوا أبناء بلد واحد يحكمهم مصير واحد ومستقبل واحد وإن افترقوا في قومياتهم وأعراقهم، أو أديانهم، أو مذاهبهم.

إن العقلية المستبدة الأحادية التفكير، المنغلقة عن رؤى البعيد والأهم في الحياة، تنصرف بعيداً عن العقلانية والواقعية، وتدخل البلاد أو الجهات المتحاورة إلى منازعات تصل حد الاحتراب والقتل والانعزال.

العالم العربي، عموماً، يعاني من هذا التسلط الأحادي الفكري في السياسة والدين والمواطنة والأعراق، وقد استطاع الحكام المستبدون أحاديّو النظرة والفكر إحكام سيطرتهم بقوة السلاح وظلام السجون والمعاقل والمقاصل، واستطاعوا حماية كراسيهم ولو إلى حين، إلا أنهم عرضوا بلدانهم إلى ويلات لا يتسع لها عقل بشري من تقبلها، حكام كانوا يخشون على عروشهم، إلا أن إرادة الشعوب لم تبق لهم ذكراً، ولا قبراً، ولا تاريخاً، وبدلاً من خلودهم إلا أنهم دخلوا غياهب التاريخ، وعليه، لا بد من أن نفتح عقولنا بما يتناسب ومتطلبات العصر، وحركة الشعوب، وتعدد الأديان والطوائف والأعراق، وكما جاء في القرآن الكريم «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (2).

يعاني شمال أفريقيا، مثلاً، من الصراع العربي الأمازيغي (البرابرة) منذ سنوات، وكثير من الدراسات تعتبر الأمازيغ عرباً مستعربة، وتنسبهم إلى الجزيرة العربية، إلا أن هذه الفئة من السكان، التي تشكل نسبة كبيرة لهم لغتهم وثقافتهم وشعراؤهم وأدباؤهم وتاريخ ثقافي واسع من الصعب أن ينسى من قبل الأمازيغ، وظل الصراع قائماً، وقد اتخذ في بعض فتراته حرباً أهلية، إلا أن الحكومات المركزية الحالية حاولت أن تهدئ غلواء الحرب، وحاولت أن تتسامح، إن صح تعبيري، للوصول إلى بعض الحلول، التي لم تستكمل حتى الآن، إلا أن الجزائر، مثلاً، أقرت اللغة الأمازيغية لغة وطنية، ولها حق الوجود في المجالات الحيوية في التعليم والإعلام والثقافة، وكذلك في السياسة، إلا أن لغة الكتابة، مثلاً، لم تصل إلى حلول جذرية، وظل الخلاف قائماً، خصوصاً بين الحرف العربي واللاتيني، الذي يدعو بعض الأمازيغ إلى استخدامه لصعوبة استخدام حروف اللغة الأمازيغية، وتجدر الإشارة إلى أن الصراع الديني لا وجود له بين العرب والأمازيغ، لأنهم جميعاً من المسلمين السنة، إلا أن الجانب

الثقافي يظل صراعاً قائماً بين ثقافتين أساسيتين، وتشير الدراسات المختلفة إلى أن الصراع لم يكن قائماً قبل الاحتلال الفرنسي لشمال أفريقيا، وقد تأجج هذا الصراع خلال الاحتلال وبعد التحرير أيضاً، وهذا ما يؤكده المستشرق الفرنسي جاك بيرك في حديثه مع الدكتور سيد اللاوندي[3]، علماً بأن الأمازيغ يمتدون من موريتانيا حتى منطقة سيوة في جمهورية مصر العربية، وفق ما تذكر كتب الجغرافيا.

وعلى الرغم من أن البعد الثقافي كان أساس اختلاف الأمازيغ والعرب، إلا أن العديد من مبدعي الأمازيغ كتبوا بالعربية، أو غنوا، أو ساهموا إلى حد كبير في الإبداع العربي، بل إن بعضهم أصبح رمزاً عربياً في الأدب والموسيقى، أو الثقافة بشكل عام، وكذلك في السياسة، بل يستغرب المرء حينما يقرأ أسماء أعلام عرب كبار هم أمازيغ، مثل الطاهر وطار، والسعيد بو طاجين، ورشيد بو جدرة.. إلخ.

أما في السودان، فقد اتخذ الصراع شكلاً آخر بين جنوب السودان الأفريقي وشماله العربي، وقد انقسم السودان إلى دولتين بإعلان جمهورية جنوب السودان في 9 يوليو 2011، إثر الاستفتاء الذي تم في فبراير من العام نفسه، فإذا كان المغرب العربي يعاني من صراعه الأمازيغي العربي، بعيداً عن مشكلة الدين والمذهب، فإن السودان، إضافة إلى الصراع الأفريقي العربي، جنوبه يدين بالمسيحية وشماله بالإسلام السني، الأمر الذي شكلت الإشكالية حدين، عرقي وديني، إضافة إلى اختلاف الثقافتين، حيث حاولت بريطانيا عند استعمارها مصر والسودان التباعد بين الجانبين، خصوصاً فيما يتعلق بالثقافي، إضافة إلى التعليم والدين. مع خروج الإنجليز، طالب الجنوب بنظام فيدرالي، إلا أن الحكومات السودانية المتعاقبة لم تسمح بذلك، واتخذت من سياسة القمع العسكري أسلوباً لحل الإشكالات، التي بدأت مع الثقافة والتعليم، لتنتهي إلى قيام دولة منفصلة عن السودان، بعد حروب طويلة جداً دامت عشرات السنين، أثرت في الاقتصاد السوداني والبنية التحتية، إضافة إلى مئات الآلاف من القتلى من الجانبين.

في جنوب السودان ديانات عدة، بعضها وثنية، إضافة إلى المسيحية والإسلام، وقد أعلن رئيس جنوب السودان سيلفا كير، وهو مسيحي كاثوليكي، أن جنوب السودان دولة تقوم على احترام حرية الأديان، والجنوب يتشكل من قبائل أفريقية عدة بمسميات مختلفة، وهو غني بموارده الطبيعية، خصوصاً البترول، وتمتلك ما نسبته 85٪ من مجموع احتياطي البترول في السودان، وثقافة سكان الجنوب أفريقية، ولغاتهم مختلفة ترتبط باللغات الأفريقية تبعاً للقبائل، ولهم شعراؤهم وثقافتهم المختلفة عن شمال السودان، وهو الأمر الذي حاولت بريطانيا تعميق الخلاف بين شمال السودان وجنوبه لغايات خاصة.

المنعطف الحالي، الذي يمر على السودان، لا يهدد وحدته السياسية، ويقسم الدولة، ويضعفها فحسب، بل سيؤثر في ثقافة السودان المؤصلة عبر التاريخ ذات النكهة المميزة، لحناً وأدباً وفكراً، وكثير من أهل السودان ليسوا قلقين على انفصال الدولة بقدر ما هو قلق على خصوصية هذا الإبداع، وضياع السمة الأفريقية من حقول المعرفة المختلفة، وتمزق وحدة الفكر والإبداع، وهم قلقون حتى على التسميات التي قد تظهر مع هذا التقسم للإبداع. وفي استفتاء لبعض رموز هذه الثقافة، نتلمس هذا الخوف والقلق، حيث يقول محمد المكي إبراهيم، الذي هاجر من السودان ويعيش في الولايات المتحدة الأمريكية: «عاش الجنوبيون طيلة بقائهم معنا على هامش المجتمع، لا تسمح لهم ظروفهم المادية بترف الإبداع، ولا أحد يريد أن يصغي إلى إبداعاتهم إن وجدت، أما الآن وقد تحرروا من الهامشية، فإن

إبداعاتهم ستتزايد وسيصغي لهم العالم باهتمام، وبذلك تتكامل ثنائية الغابة والصحراء للمرة الأولى وتصبح ذات بعدين واتجاهين».

سنسمع من الجنوبيين هتافات فرحهم بالخلاص، وذلك على هيئة أغان ورقصات، وعلى هيئة لوحات ومنحوتات، وفي الوقت نفسه سيزودوننا بكتاب فظاعاتنا وقسوتنا في زمن الاقتتال. ومن هذين العنصرين/ الفرحة ومسلسل الفظاعة، سنفهم عن ذاتنا الجمعية، ونعرف حقيقة ما ألحقنا بالجنوب والجنوبيين من الأذى البليغ على مدى عيشنا المشترك، ومن كل ذلك سنتعلم كيف نصبح بشراً أفضل وإخوة أفضل.

في لبنان يتخذ الصراع شكلاً آخر، فهو ثقافي ديني طائفي، وعلى الرغم من أن لبنان مر بصراعات جدلية لفترة طويلة انتهت بحرب أهلية استمرت فترة طويلة غذتها العديد من القوى خارج لبنان لحسابات مختلفة، إلا أن هذا الصراع لم ينته إلى تقسيم على الأرض، بسبب صغر مساحة لبنان، على الرغم من التعددية العرقية والدينية والطائفية يتبعها تعددية ثقافية، وهو في الواقع وصل إلى حالة من التقسيم المتفق عليه ضمنياً بين الأطراف، وانعزلت بعض الأماكن على الأرض لتحمل اسماً معيناً، أو مذهباً مختلفاً، مثل مناطق خاصة بكل مذهب في جنوب لبنان، ومناطق مسيحية أو مسلمة، إلا أن في ظاهره لبنان هو التوحيد على الرغم من الاختلاف الشديد، الذي من ظواهره عدم نجاح أهل لبنان بالاتفاق على رئيس الدولة منذ أشهر عدة، ولا يبدو ضوء في نهاية النفق أمام هذه الجدليات، التي تظهر جلية في مجلس النواب والحياة اليومية، والصحافة والإعلام عموماً، إلا أن الثقافة اللبنانية موحدة، كذلك الفنون، فلم يحدد أحد صفات هؤلاء الأعلام، الذين عرفناهم في الموسيقى والغناء والأدب والفكر، وظلت صفتهم العامة لبنان بما في ذلك أولئك الأعلام، الذين سميناهم أدباء المهجر، ولم يعلنوا عن خصائص طبيعتهم وأصولهم الدينية والطائفية والعرقية.

وإذا كانت هذه الـدول عانت، أو تعاني، من إشكالات وصلت إلى الدموية، وأن هناك فترات ساد فيها الحوار نسبياً، أو بشكل ظاهري على الأقل، فإن العراق وسوريا أكثر البلدان العربية دموية وَحِـدّة، لأن الحرب والقتال والموت ساد معظم سنوات القرن العشرين، وأن فترات السلم كانت السجون والمعتقلات تمتلئ بالأشخاص المطالبين بالحرية والعودة إلى أصول هذه الأعراق الثقافية، الكرد، التركمان الآشوريين، الأرمن، اليزيدية، الفرس، وغيرهم، إضافة إلى العرب، الذين كانوا يطالبون بالعدالة والحرية، ويشكلون الغالبية من السكان، فإن العراق مثلاً يشكل شعبة فسيفساء دينية وطائفية من مسلمين مختلفين بالمذهب، ومسيحيين بروتستانت وأرذوذكس كاثوليك وكلدانيين ويزيديين، وصابئة، وبما في ذلك البهائية، وإن كانت حركاتهم سرية غير معلنة.

المطالبة الآن بحكم فيدرالي ديموقراطي في العراق لعدد من المحافظات والمكونات العرقية، أو التجمعات الطائفية في العراق ليس جديداً، إنما بدأ مع تأسيس الدولة الحديثة بعد الحرب العالمية الأولى، حيث قدمت مجموعة من وجهاء البصرة عريضة إلى جلالة ملك بريطانيا العظمى يومذاك، لطلب إقامة محافظة منفصلة كون العراق يومها تحت الانتداب البريطاني إدارياً، في إطار فيدرالي لدولة متكاملة بتاريخ 13 يونيو 1921، وقد تم رفض الطلب من قبل بريطانيا، وإعلان المملكة العراقية إبان القرن العشرين، الذي أصبح ملكها فيصل الأول، إلا أن وجهاء البصرة ظلوا يكررون طلبهم حتى العام

1935، وظلت البصرة بعد هذا التاريخ خامدة لا تطالب بالفيدرالية، إلا انها زادت تأخراً، ولم تقدم الحكومة المركزية في بغداد أي مبادرة، لإعادة إعمار المدينة وتحسين حياة الناس، وعادت المطالبة بعد إسقاط نظام البعث في العام 2003، لأن أهالي البصرة شعروا بالغبن، لأن حياتهم لم تتطور، ومدينتهم تحولت إلى مجموعة من الخرائب، والطرق لم تبلط، ولم تبن فيها مدارس حديثة، ولا مستشفيات وخدمات أخرى ضرورية للحياة، علماً بأن البصرة تنتج حوالي 80% من نفط العراق، وتذهب عوائده كاملة إلى الحكومة المركزية. والبصرة مركز ثقافي عام في حياة العراق والعرب منذ قرون، وقد شكل المبدعون في الأدب والشعر والثقافة جمهرة كبيرة من الأعلام لا متسع لذكرهم.

إن أهم ما يهدد وحدة العراق هو أحلام الأكراد بتأسيس دولة كردية في شمال العراق تضم لاحقاً أكراد سوريا وتركيا وإيران، وقد بدأت بوادر هذه الدولة تظهر جلية، ابتداءً من استقلال أقليم كردستان العراق والدعوات لاستفتاء بإقامة دولة كردية، حينما ضعفت الدولة المركزية.

والواقع إن بداية الإشكالية، أو الأزمة، بدأت بمطالبة الأكـراد ببعض حقوقهم، والموافقة على تدريس اللغة الكردية في مدارسهم، وإعـادة تاريخهم الثقافي، إذ إن للكرد ثقافة واسعة وأدباً متميزاً وفناً واضحاً، ولهم ماض فني ثقافي أدبي وإعلامي في حقول مختلفة، إضافة إلى أن العديد منهم يكتب بالعربية، ولهم مساهمات واسعة في الثقافة العربية، ويمكن مراجعة قائمة بأسماء بعض الأسماء الأكـراد، الذين أسهموا في تطوير الأدب العربي والفن والثقافة بشكل عام بموجب الملاحق رقم (3 و4 و5) في نهاية هذا البحث.

الدعوة إلى إقامة أنظمة فيدرالية في دول المشرق العربي لم تعد مبررة فحسب، بل مطلب وطني من الأفضل تحقيقه عبر حوار وطني شامل قبل أن تفرضه خطوط جبهات القتال و(هوياتها) المذهبية والعرقية كواقع جغرافي جديد في المنطقة، وفي وقت لم تعد فيه ملامح (دويلات) الأمر الواقع في سوريا والعراق خافية على أحد.

ولم يكن حال الآشوريين أو الأثوريين[4]، الذين يقال عنهم أيضاً إنهم سكان أصليون في العراق، ولهم ثقافتهم وآدابهم وشعراؤهم وفنانوهم، بل وتراث موسيقي طويل، وهم جميعاً مسيحيون، بأفضل من الأكراد، بل تعرضوا أيضاً إلى اضطهاد مستمر وحروب لم تتوقف، وخلفت هذه الحروب عشرات الألوف من القتلى، بل إن اضطهاد الآشوريين يمتد إلى العهد العثماني حينما اتفق الآشوريون مع الأكراد، لإقامة دولة كردية آشورية برعاية بريطانية فرنسية، وقد اتفق المارشمعون، زعيم الآشوريين، وزعيم الأكراد حينذاك، سمنكو آغا، وتقاربا لتحقيق أحلامهما والاتفاق على تأسيس الدولة، وكما يذكر عبد المجيد حبيب القيسي[5]، أن وفداً كبيراً من الآشوريين بقيادة المارشمعون يقدر بثلاثمائة شخص اتجهوا إلى مقر الزعيم الكردي في قرية كوهنة شهر، واستقبل الوفد استقبالاً ودياً رسمياً وجماهيرياً، وما إن غادر الآشوريون مقر الاجتماع حتى انهال رصاص الأكراد عليهم فقتل المارشمعون، ويؤكد عبد المجيد حبيب القيسي أن ذاك الأمر تم بتآمر الإنجليز واتفاقهم مع سمنكو آغا[6]، ثم وبعد قيام الدولة العراقية في العام 1921 تكررت الأحـداث بين الحكومة العراقية والآشوريين، مثل أحداث العام 1924 وما تلته من أعوام 1925 ولغاية 1929، حيث قامت الحكومة بتوزيع وتفريق العوائل الآشورية بين دهوك والعمادية وعقرة والشيخان في الموصل، وبين قرى آربيل والسليمانية، وصولاً إلى بغداد

والبصرة، وبذلك، فإن الآشوريين بقيادة جديدة لشاب تولى مركز المارشمعون تمرد على الحكومة العراقية، وظل يحلم من جديد لقيام دولة الآشوريين، إلا أن الحكومة العراقية رفضت في 14 ديسمبر 1932 طلبهم بتشكيل أقليم لحكم ذاتي آشوري، وتكررت الحرب على الآشوريين في العام 1933 رغم كل محاولات الملك فيصل الأول لتهدئة كل الأطراف.

إن الكرد تحديداً لهم ثقافتهم وتاريخهم الثقافي، ولهم أعلام في الشعر والأدب والفكر والثقافة، وكثير منهم كتب باللغة العربية فأثرى اللغة الجديدة التي كتب بها، وتبوأ الكثير منهم مراكز الصدارة في الإبداع، شعراً، ونثراً، وبحثاً، وفكراً، ليس في العصر الحديث فحسب، بل ومنذ مئات السنين.

يقول سمير عطا الله: «عندما التقيت الشاعر العراقي بلند الحيدري في لندن، قال لي: لم يعد في إمكاني إحصاء المنافي التي مررت بها، لقد هجرت اللغة الكردية إلى لغة الأمة، وتركت قومية الأصل إلى القومية العربية، ثم شرّدني السجن العراقي، فوجدت في بيروت موطنا لا المنفى، وها أنا اليوم في رحابة لندن، لكن كلانا غريب على الرغم من رقي العلاقة».

لا يزال البشر في العراق، عرباً وأكراداً، يتذكرون الفواجع والكوارث، التي حلت بالكرد والعرب معاً في العراق في مسيرتهم التاريخية الكارثية، غير أن البشر يتذكرون جرائم النظام البعثي السابق برش الناس بالغازات السامة ويموت حوالي ستة آلاف إنسان في حلبجة، سيئة الصيت، ولا يزال الناس يتذكرون الأنفال، أما كان ممكناً أن نتغنى بالشعر الكردي والأغنية الكردية، والسلام بين القوميتين، الذين يشكلون سكان العراق منذ آلاف السنين، لا العرب يمكنهم طرد الكرد، ولا الأكراد يمكنهم طرد العرب، إذن لا بد من صيغة للتفاهم والتعايش، ولعلها الفنون والثقافة والأدب هي الجسور التي تصنع المحبة والحياة، أو لربما الحياة الاجتماعية الحرة، بعيداً عن التحزب والتعصب والعقول المغلقة أمام أي تطور أو تحديث للحياة العامة.

ماعاد الإنسان يستطيع أن يعيش بمعزل عن الآخر، بل إن الخلاص الفردي أمام إشكالات الحياة تدفعنا للتنازل عن كثير مما اعتقدنا بصحته من الأفكار لصالح التعايش ومبادئ الإخاء والالتقاء مع الحفاظ على خصوصية كل جنس وعرق، فالمطلوب ليس انصهاراً في بوتقة بقدر ما نجد مكاناً لكل منا أن يعيش بسلام وأمن ومحبة، ربما هو عالم مثالي غير قابل للتحقيق، إلا أن هذا هو مصيرنا ومصير من يعيش معنا، ولا بد من إيجاد الصيغة المثلى للتعايش، وعدم التحزب، ومنح الإنسان حريته الكاملة في إطار المجتمع الذي يحكمه بعقل وشفافية.

أما كان الأجمل أن نتمتع بهذا الزخم الكبير من الإبداع في مجال الأغاني، والموسيقى، والرقص التعبيري، والشعر، وأجناس الإبداع الأخرى، أي أن نجمع الإبداع لكل ثقافات الأعـراق، لتصبح باقة إبداع منوعة مثل طيف قوس قزح.

الهوامش

(1) ويل كيمليكا: أوديسا التعددية الثقافية، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، يناير 2011.

(2) سورة الحجرات، آية (13).

(3) جاك بيرك، حديث مع د.سعيد اللاوندي، 18 يونيو 1995، جريدة الأهرام، القاهرة، مصر.

(4) الآشوريون أو الآثوريون ، عرق من الأعراق، التي تشكل جزءاً كبيراً من سكان العراق، وكلا الاسمين هما إشارة لعرق واحد وإن اختلف اللفظ بين ما يكتب وما يشاع عند معظم الناس، حيث اعتادوا تسميتهم بالآشوريين، وهم أيضاً الأثوريين لاختلاف وجهات نظر الباحثين.

(5) عبد المجيد حبيب القيسي، الأثوريون، مركز الموسوعات العالمية، لندن 1999.

(6) عبد المجيد حبيب القيسي، المصدر السابق نفسه.





أ.د. محمد الرميحي
دكتوراه في العلوم الاجتماعية من جامعة
درهام Durham – المملكة المتحدة



التعددية الثقافية

السؤال الأهم في موضوع التعددية الثقافية هو: هل ثقافتنا العربية تقبل التعددية الثقافية؟ أي تقبل الآخر المختلف؟ وهل يمكن إطلاق مفهوم «التعددية» الثقافية قبولاً أو نفياً على ثقافة ما إطلاقاً نهائياً في كل الأزمنة والظروف؟ وهل«الغرب» على اختلافه، كونه في مكان ما من تقدم الإنسانية يقبل التعددية الثقافية، التي صدّرها للثقافات الأخرى، أم حصل تغيير في موقفه؟

أعرف أن تلك الأسئلة ملغومة، لكنها مقدمة في نظري لفهم المطروح علينا للنقاش.

تغيير في النظر إلى مفهوم التعددية

نشرت مجلة «Foreign Affairs» المعروفة، في العدد مارس/ أبريل 2015، مقالاً طويلاً يناقش موضوعاً ساخناً، وهو تدفق «الجهاديين» من الدول الغربية إلى مناطق الصراع في الشرق الأوسط (سوريا/ العراق)، وفي المناقشة توجه المقال إلى القول إن جـزءاً من تلك المشكلة (التدفق) أن الغرب، بعد الحرب العالمية الثانية، قد أخذ على عاتقه تدريجياً التوجه نحو الليبرالية، التي ترك جزء منها الآخرين (ضيوفاً ومهاجرين) قادمين إلى الغرب، لممارسة ثقافتهم الخاصة في المدن الغربية التي وصلوا لها! ولما تركت الظاهرة تنمو، تبين أن هؤلاء قد انغلقوا على أنفسهم، وبالتالي خلقوا لهم عالمهم الخاص، فهم موجودون في مدن غربية، لكن يعيشون مشكلات وأحداثاً وتفاعلات مجتمعاتهم التي تركوها، وبالتالي، عاشوا في «جيتو» منغلق، ولم يندمجوا، احتراماً للتعددية، في المجتمعات الجديدة، فلما اندلع الصراع في الشرق الأوسط تدفقوا إلى مناطقه، وقاموا أيضاً بممارسة «العنف» في بعض المجتمعات التي لجأوا إليها! ومن ذلك، يذهب المقال إلى القول: إن فكرة «التعددية» في المجتمعات الغربية، يجب مراجعتها، وأن يكون هناك حد أدنى للاندماج الثقافي لهذه الهجرات المختلفة في الدول التي يلجأ إليها المهاجر، ومعرفة يقينية بالثقافة واللغة وطريقة العيش في بيئاتهم الجديدة، تمهيداً لاندماجهم بشكل «صلب» في المجتمع بدلاً من الشكل «الهلامي»، الذي حوفظ عليه حتى الآن، احتراماً لـ «التعددية» الثقافية! وقد تطور هذا الأمر في بعض بلاد الغرب إلى تشريعات ملزمة منها، على سبيل المثال، هولندا التي تشترط منذ فترة على «أئمة المساجد» القادمين إليها إجادة لغتها قبل السماح بالقدوم، هذا باختصار الفكر الجديد، الذي بدأ يناقش في الغرب ويوضع في بعض البلاد موضع التنفيذ، إن هناك حداً لقبول «التعددية»! ومع زيادة الهجرة إلى الغرب، خصوصاً العربية المسلمة، فإن تلك الأفكار تأخذ شكل «تيارات» سياسية، ما زاد من نفوذ اليمين في جل المجتمعات الغربية.

متى تقبل التعددية الثقافية؟

في تاريخ العرب والمسلمين، كما في تاريخ أوروبا الحديثة، هناك معادلة تكاد تنطبق على الجميع، مفادها أنه في حال صعود الحضارة (الإسلامية أو الغربية)، أو أي حضارة أخرى، فإنها في الغالب تقبل التعددية، لأنها واثقة من نفسها، والعكس صحيح، ففي حال تراجع الحضارة (بمعناها العام)، فإنها تنبذ التعددية وتتقوقع على نفسها، وترى في الآخر شراً مطلقاً. وتاريخ المسلمين ينم عن ذلك كما هو تاريخ الغرب الحديث، فكلما تراجعت الفكرة الحضارية العامة، نبذت المجتمعات المكونات المختلفة عنها، بسبب العرق أو الجنس أو اللغة.

التاريخ النازي، وإلى حد ما التاريخ الفاشي، ينم عن ذلك، فقد قامت ألمانيا على فكر تعصبي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، بسبب هزيمتها المنكرة في تلك الحرب، فنظرت إلى الداخل وقالت الفكرة النازية (إن العرق النازي متفوق على الأعراق الأخرى)، وكل من هم خارج هذا العرق «دوني» يجب اجتثاثه، هذه الفكرة التقطتها بعض القوى القومية لدينا، أيضاً بعد الحرب العالمية الأولى، وظهرت فكرة القومية العربية على أن العرب «جنس خاص»، مع العلم أن العرب هم لغة، كما رسخ في تراثهم لا جنس (إنما العربية هي اللسان)، لكن بسبب التدهور «الحضاري» تم رفع القومية فوق أي ارتباط آخر وطني، وفي الوقت نفسه أنزل من مرتبة الشريك

الآخر في الوطن[1]. من جهة أخرى، كان من الحرص على بناء الدولة الحديثة ضرورة البحث عن مكون مشترك، وحتى يتم تفادي«الاختلاف»، كان على كثير من المنظّرين أن يتجاوزوا الحقائق الاجتماعية والعرقية، ويتجهوا إلى «الدمج القسري»، مثال ذلك أدبيات وممارسات حزب البعث العربي الاشتراكي في كل من العراق وسوريا، أراد أن يقفز على المكونات العرقية الأخرى في كلا البلدين (الأكراد مثلاً) وغيرهم من المكونات، في محاولة للصهر القسري، وهو ما أدى في النهاية أولاً إلى عزل الآخر وتهميشه، وثانياً إلى ظهور ديكتاتوريات متوحشة، بل وتفتت الدولة في نهاية المطاف، كما نشاهد اليوم في الشام والعراق وغيرها من البلدان!

إعادة رسم العلاقة بين الدولة والأقليات

لا يـزال المـشرق العربي يعاني صعوبة رسم الخطوط الفاصلة والواصلة بين «الدولة» ككيان سياسي، وبين الأقليات كمجموعات عرقية، أو إثنية، أو فئوية، تعيش داخل الدولة، كما زادت العولمة فعل التناقض بين الاثنين (الصهر والتهميش)، فمثلاً، لم تعترف الدولة العربية الحديثة، كما أسلفنا، بالتعددية الثقافية، وحرصت بأدوات مختلفة منها القوة المفرطة، على «صهر المكونات» تحت شعارات براقة، لكن وهمية، في الوقت نفسه الذي دأبت فيه المؤسسات الدولية، تحت شعار الديموقراطية وحقوق الإنسان، بالمطالبة بإنصاف تلك المكونات في المجتمع العربي الواحد، كما عملت بعض تلك الأقليات على إضعاف مفهوم الدولة بالنظر إلى ولاءات سياسية خارج حدود الدولة، فمثلاً الأكراد في كل من سوريا والعراق وإيران وتركيا، يُنظر إليهم في كل تلك الأماكن على أنهم «أقلية» مشاغبة، بل دخلوا في حروب ومناوشات بالسلاح، في عدد من تلك الدول، في إطار المطالبة بكيان ثقافي خاص بهم، ولم تتردد بعض تلك الأقليات على التعامل «الخطر» مع قوى خارج الوطن!

لكن ليس الأكـراد هم فقط من قام بذلك في الخمسين سنة الأخيرة، فقد وجدنا مثلاً الأمازيغ في الشمال العربي الأفريقي، كما وجدنا أهل جنوب السودان يحصلون على انفصال تام وإقامة دولة لمقاطعاتهم بسبب التعامل غير العملي لموضوع «التعددية»، بل هناك جماعات صغيرة في بلدان عربية مختلفة تشعر أنه يجب عليها الحفاظ على ثقافتها من الاندماج مع المجموع، حتى وإن لم يبلغ رفضها حد حمل السلاح!

تواجه الدول العربية اليوم معادلة صعبة، وهي «التكيف مع الاختلاف»، وبدا ما يمكن أن يسمى «تقنين» التعددية الثقافية بخطوات مترددة، أي فرض مجموعة من القواعد القانونية أو شبه القانونية، على رأسها ما يمكن أن يسمى «حقوق الإنسان»، وهو مفهوم لا يزال غامضاً من جهة، وربما «مكروهاً» من جهة أخرى في الفضاء العربي الثقافي/ السياسي.

في العام 1992، تبنت الأمم المتحدة «إعلان نيات»، وإن كان غير ملزم للدول، يقول بحقوق الأشخاص والجماعات الذين ينتمون إلى أقليات قومية، أو عرقية، أو دينية، أو مذهبية، أو لغوية، أن تكون لهم حقوق متساوية مع المواطنين الآخرين على جميع مستويات عمل الدولة. عدد من منظمات الأمم المتحدة، مثل اليونسكو، ومنظمة العمل الدولية، والبنك الـدولي، وضعت قواعد ومعايير جديدة بشأن «حقوق الأقليات» و«الشعوب الأصلية»، مثل الأبورجين في نيوزيلندا، أو الهنود الحمر في الولايات المتحدة، ومن يماثلهم في بقية العالم، وقد نشر

كتاب على جزأين في سلسلة «عالم المعرفة»، التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (يونيو/ يوليو 2011)، بعنوان «أوديسا التعددية الثقافية» عالج تلك المعضلة التي أصبحت دولية، تناقش في المحافل العالمية وعلى منابر الأمم المتحدة، وهي «الحقوق الثقافية»، التي برزت في أشكال من الصراع الديني/ المذهبي (أيرلندا الشمالية) الجزائر/ العراق، وعدد من الدول آخرها قضايا، مثل البوسنة وكذلك أوكرانيا، بعضها أوصل العالم إلى شفا حرب كونية، وأخرى زج بها في حرب أهلية حقيقية ووحشية في آن.

التعددية الثقافية اليوم

يحمل مفهوم التعددية الثقافية، اليوم، معلمين من معالم الإشكالية السياسية المجتمعية، الأول «إحراجات أخلاقية»، والثاني «تعقيدات سياسية». الإحراج الأخلاقي يظهر في محاولة الإجابة عن سؤال: «إلى أي مدى يجب الموافقة على استقلالية مكون من مكونات المجتمع ثقافيا)؟. أما التعقيد السياسي فيكمن في محاولة الإجابة عن سؤال: «إلى أي درجة يمكن الموافقة على استقلال مكون ثقافي عن البلد المعني»؟ مثلاً، إلى أي درجة يمكن الموافقة على استقلال الأكراد في شمال العراق عن الدولة العراقية؟ أو الأكراد في جنوب تركيا عن الدولة التركية؟ أو أكراد إيران عن الدولة الإيرانية؟ أو العرب في الساحل الممتد من خوزستان إلى الجنوب في بندر لنجة عن الدولة الإيرانية؟ كل هذه موضوعات سياسية شائكة، كما أن التعددية الثقافية تثير أسئلة أخرى شائكة، مثل: «إلى أي مدى يمكن التسامح عندما يسيطر جناح أو طائفة (ثقافية/ طائفية/ فرقة/ مذهب) على الدولة بكاملها؟ ما هامش القبول الثقافي أو التسامح الممكن، مثل سيطرة «العلويين» على سوريا بكل مكوناتها دون تقديم مؤسسات دولة حديثة ومع إصرار على تهميش الآخر (المختلف)؟

الديموقراطية والتعددية

يرى البعض أن التعددية الثقافية والليبرالية الديموقراطية هما وجهان لعملة واحدة، والبعض الآخر يشكك في هذا الأمر، فالديموقراطية، خصوصاً غير المحصنة [2]، والممارسة في بلادنا العربية هي «غير محصنة بامتياز»، تعمق «الاختلاف الثقافي»، وظهر ذلك جلياً في بعض مناطق عربية حاولت أن تجرب شيئاً يشبه «الديموقراطية/ الليبرالية»، لو نظرنا إلى لبنان، مثلاً، فقد كرست «الديموقراطية اللبنانية» الانقسام الطائفي، بل وشرعت له إلى حد تكوين «شبه كنتونات» موازية للدولة، كما أن التجربة العراقية، على سبيل المثال، زرعت لأسباب انتخابية كثيراً من الفرقة بين مكونات المجتمع، طبعاً ذلك ليس بسبب كون الديموقراطية الليبرالية تحمل «عيوباً هيكلية»، بل بسبب مرحلة تطور المجتمعات، ورفض الفهم العلمي لما يسمى اليوم «تكنولوجيا الجماعات». فالتحيز للرأي في المجتمعات المتقدمة هو تحيز سياسي «مؤقت»إلى أن يثبت أن رأياً آخر أفضل منه قد ظهر أمام الناس، أما التحيز في الرأي في المجتمعات النامية فهو تحيز «دائم» للعشيرة والقبيلة والطائفة، بخلط بين السياسي والاجتماعي.

قليل من المجتمعات العربية، أو النادر منها، هو الذي تجاوز، لأسباب مختلفة، الانقسام الثقافي بمعناه العام، لكن معظمها، حتى المجتمعات النهرية، شهدت نوعاً من الانقسام، فمقولة «النهر» يوحد الجماعة، ليست مقولة نهائية، كمثال نهر دجلة لم يوحد «الجماعة العراقية»[3].

ستظل التعددية الثقافية «إشكالية» نظرية وعملية تواجه المجتمعات العربية، وتشكل لها التحدي الكبير في ظل عوامل الانقسام والفرقة السياسية/ الاقتصادية/ الثقافية. فالفرقة لها مستويان: «واقعي» و«متخيل»، فالواقع يقول لنا إن هناك اختلافاً بين العرق والوضع الاقتصادي، وهناك اختلاف «متخيل»، أي صورة ذهنية مضخمة للفُرقة، ومهما قدمت الدولة من وسائل«المساواة»، فالصورة الذهنية لتفوق الآخر أو حصوله على الامتيازات، تظل قائمة. في بعض المجتمعات الحديثة أصبح هناك ما يسمى بـ«التفرقة الإيجابية» التمييز الإيجابي، أي إعطاء وزن تفضيلي لمجموعة عرقية أو ثقافية في المجتمع، مثلما حدث للملونين (السود) في مرحلة من مراحل تطور المجتمع الأمريكي، أو كما حدث جزئياً للأكراد في العراق في وقت ما! أي تمييز في المعاملة من أجل إعادة توازن (ظلم تاريخي) وقع على تلك الجماعة، إلا أن الصورة المتخيلة للجماعات، التي تشكل أقلية ما في المجتمع، فإن أي نقص في الخدمات أو تقصير أو تحيز حتى غير مؤسسي، تفسره تلك الجماعة وكأنه «متعمد» للتنقيص من حقوقها.

يأخذنا هذا النقاش إلى مفهومين متنافضين، وهما «الهويات الفجة» و«الهويات الناضجة»، والفرق بينهما، بالطبع، هناك مساحة كبيرة من الفهم الثقافي والبناء القانوني، فالهويات الفجة يمكن أن تفجر المجتمع من الداخل، وتقود أيضاً ليس إلى تفسخ اجتماعي فقط، بل إلى احتراب دموي داخلي، أما الهويات الناضجة، فهي التي تقوم بشكل دائم بتصحيح الأخطاء، وبوضع قواعد ومستويات متعارف عليها وصلبة في الحقوق والواجبات لكل أفراد المجتع. هناك بعض التجارب لاسترضاء الجمعيات الصغيرة (ذات الهويات المختلفة)، لكن تلك التجارب من الاسترضاء قد تنساق إلى حصول البعض على «امتيازات» تثير حفيظة بقية مكونات المجتمع وتخلق توتراً.

في غياب تعريف واضح لمفهوم المواطنة، وتطبيقه على الأرض، ستظل المجتمعات العربية في إشكالية عميقة، قد تدفع بعض مكونات مجتمعاتها إلى النظر إلى الخارج (المتماثل في بعض مكوناته)، أو تسبب خللاً مبطناً في المجتمع قد ينفجر في أي لحظة، من هنا، تأتي أهمية تعريف المواطنة أولاً وإيجاد أدوات وخلق مؤسسات لتفعيل ذلك التعريف، وثانياً وجود قواعد صلبة من قانون يساوي بين المواطنين عملاً وليس قولاً فقط.

الهوامش

(1) ربما بسبب الصراع مع المستعمر!

(2) غير المحصنة، هي تعبير يعتمده الكاتب على أنها ممارسات شكلية دون وجود أرضية حقيقية لتفعيل أدوات الديموقراطية المتعارف عليها.

(3) حتى في مصر، البلد الذي يرى البعض أنه يضم نسيجاً واحداً، يذكرنا أستاذ الاجتماع السيد يسين أن الانتخابات في مصر، خصوصاً خارج المدن، كثير منها يخاض على أساس «قبلي»!





أ.د. رشيد الحاج صالح
جامعة الكويت – قسم الفلسفة



الثقافة العربية المعاصرة وتحولات الحداثة

تعد التحولات الكبرى، التي تعصف بالمجتمعات من حينٍ إلى آخر، فرصة مواتية لكي تعيد تلك المجتمعات النظر في ثقافتها، ومراجعة معاييرها وقيمها، التي عاشت في كنفها لزمنٍ خلا، فالثقافة عموماً، والثقافة التقليدية على وجه الخصوص، كثيراً ما تقاوم التغيير، ولا تستجيب له إلا إذا وقعت تحت تأثير صدمات مدوية قد تتعرض لها شعوبها في مراحل معينة من تاريخها، وعلى الرغم من ذلك، إلا أن هناك ثقافات قد تستجيب للتحولات بالانكفاء على ذاتها والتحوّط على خصوصياتها.

وفق هذا المنظور، فإن الثقافة العربية المعاصرة قد لا تستجيب بسهولة لتحولات الحداثة الكبرى التي يشهدها العالم اليوم، إلا إذا وصل النسق الثقافي العربي إلى مرحلة لا يعود فيها قادراً على تجاهل تلك التحولات، وحتى يصل ذلك النسق إلى هذه المرحلة يبقى الهدف الرئيس لحركات (تجديد الثقافة)، التي تشهدها الثقافة العربية من حين إلى آخر، ليس الاستجابة للتحولات الثقافية العالمية وتمثلها، بل السعي إلى منح الثقافة المحلية مزيداً من الثبات والمعقولية لمواجهة تلك التحولات، فالثقافة في المجتمع، كثيراً ما تكون آخر مجال يصل إليه تأثير التحولات الثقافية العالمية، بعد المجالات المادية، التي كثيراً ما تسارع بدورها للتفاعل مع مستجدات العصر.

أما تلك الممانعة للتغيير وعدم التفاعل مع المستجدات الكبرى، فتعود إلى أن الثقافات المحلية وقيمها تشكل المجال، الذي ترغب الشعوب في أن تحتفظ من خلاله بخصوصيتها وشخصيتها الحضارية، التي تميزها عن باقي الحضارات الأخرى، ناهيك عن رفض صقور المجتمع التقليديين لأي تغيير - قد يحدث - حرصاً على مصالحهم ومكانتهم، التي رسخوها وحموها عبر السيطرة على المجال العام للمجتمع، وتبرير ثقافة جامدة وعريقة، مستعينين في كل ذلك بأساليب ما يسميه فوكو Michel foucaolt (1984 - 1926) بـ «السياسات الحيوية» Bio- Politics.

أولاً: الثقافة والمجتمع والخصوصية:

لا يمكن للثقافة أن توجد خارج نطاق المجتمع، فكل ثقافة مرتبطة بشعب معين يعيش في مكان محدد جغرافياً وتاريخياً، بحيث تعبر هذه الثقافة عن ضميره ووجدانه، وتكون العنوان الرئيس لخصوصيته الحضارية وعراقته التاريخية، لذلك قد نجد شعوباً ليس لها دول أو كيانات سياسية تجمعها، وقد تعيش في أماكن جغرافية متباعدة، لكننا لا نجد شعباً لا يحمل منظومة ثقافية في وجدانه، يعتقد أنها توحده رمزياً، وتعبر عن رؤيته المشتركة لمختلف مناحي الحياة، فالثقافة في النهاية مرتبطة بمشاعر الانتماء، والاعتقاد بخصوصية الشعب التي تميزه عن غيره من الشعوب.

من هنا، يأتي استشكال «الثقافة» وتعقدها، فهي مرتبطة بالقيم داخل المجتمعات، وبالمكانة الحضارية للشعوب، وبالهوية التي ينسجها كل شعب عن نفسه، وأخيراً بالاعتقاد بالخصوصية، التي تجعل مجتمعاً ما مختلفاً عن كل المجتمعات الأخرى، مثلما تشكل أيضاً المجال الذي يوجه تلك المجالات، والمؤشر الذي يحدد الرؤى والأفكار التي يكونها شعب من الشعوب عن نفسه وعن الآخرين، مثلما هي مرتبطة بأسلوب حياته وكيفية تأقلمه مع متغيرات العصر، دون أن يفوتنا تذكر أنها المنفذ الوحيد، الذي لا يمكن لشعب ما أن يتفاعل مع الثقافات الأخرى إلا من خلاله.

من هذه الوضعية المعينة للثقافة داخل المجتمعات يمكن أن نحدد مجموعة من الصفات، التي لازمت الثقافة عموماً، بحيث لا يمكن التعامل مع الثقافة بمعزل عنها، وهذه الصفات هي:

1- التراثية: إذ لا توجد ثقافة ما إلا وهي مرتبطة بتراث وماض محدد، فالثقافة في هذا الجانب ماضوية، بمعنى أنها كثيراً ما تهتم بالماضي أكثر من الحاضر أو المستقبل، حتى إنها عندما تهتم بالحاضر والتخطيط له، والتغلب على مشاكله، فإنها تستعين بالماضي على ذلك، لذلك فإن «اختراع التراث»، و«توظيفه»، و«إحياءه»، و«روحنته»، بغية تحقيق

تضامن اجتماعي بين أفراد المجتمع، تعد من المهمات الكبرى لأي ثقافة، فهذه الصفة للثقافة تعمل على بناء صورة رمزية مثالية رومانسية لتاريخ وماضي أمة من الأمم، وإعادة تفسير الأحداث الكبرى بما يتوافق والصورة المشرقة التي تحب الأمة أن ترى نفسها من خلالها.

غير أن هذا النزوع التراثي لا يعني أن الثقافة تدير ظهرها للحاضر وتعقيداته، لأن هذا الحاضر – في النهاية – هو الذي يفرض على الثقافة وعياً وتفسيراً معيناً للتراث. ولعل هذا ما دفع بهانس غادامير Hansg.Gadamer (1900 - 2002) إلى التأكيد على أن الحاضر هو جزء من التراث وليس منفصلاً عنه، الأمر الذي يعني أن تأويل التراث أو استحضاره لا يعود إلى أهمية التراث بذاته، بقدر ما يعود إلى الوظيفية، التي يقوم بها ذلك التراث بالنسبة للحاضر وتعقيداته، على اعتبار أن كل عودة إلى التراث تتضمن حتماً «حكماً مسبقاً»، حتى إن هذه النزعة التراثية تلازم كل الثقافات في أحلك الظروف، وفي الأوقات التي يتنادى فيها القوم للتغيير والثورة، ناهيك عن الأوقات التي يدب فيها اليأس والقنوط في مختلفة زوايا الثقافة الشعبية.

2- ثقافة مهيمِنة وثقافة مهيمَنْ عليها: فالثقافة في أي مجتمع تنقسم إلى مستويين: الأول هو الثقافة المسيطرة على المجال العام، وهذه ثقافة الفئات الأقوى والأكثر نفوذاً في المجتمع، وتتضمن الأفكار والرؤى والقيم التي تحملها وتنشرها فئات: صقور القوى التقليدية، ورجال الدين النافذين، والزعامات السياسية الراسخة، وجماعة المصالح المستفيدة من استمرار الأوضاع على حالها.. إلخ، أما المستوى الثاني، فهو الثقافة المُسيطر عليها، وهذه ثقافة الفئات الأقل نفوذاً، والأقل قدرة على التأثير في الحياة الاجتماعية والسياسية. ومن الواضح أن الثقافة المهيمِنة توجه الثقافة المهيمَنْ عليها، وتسيطر على مختلف مجالاتها، بحيث تتبنى الثقافة المهيمَنْ عليها قيم الثقافة المهيمنة وأسلوبها في الحياة، بطريقة لا واعية، ودون أن تدرك أنها تتبنى قيما لا يراد منها سوى السيطرة عليها، وضبط مختلف فئات المجتمع، وتوجيه وعيه السياسي.

ويترتب على هذا التقسيم، الذي وضحه الفكر ما بعد الحداثي، أن أي نسق ثقافي لا يكتسب قوته من ذاته، أو من مبرراته العقلية والمنطقية والحجج التجريبية التي تدعمه، بقدر ما يكسبها من مكانة الفئات التي تقول بذلك النسق وتدافع عنه، دون أن يعني ذلك أن الفئات الأضعف تعدم السبل في إيجاد الطرق والوسائل في مواجهة ثقافة الفئات المهيمنة، والتأثير فيها كلما سمحت الفرص التاريخية بذلك.

هكذا تقوم الثقافة المهيمنة بامتصاص مشاكل الفئات الشعبية، وإعادة إنتاجها عبر أمثال وحكم ورؤى، تجعل من تلك المشكلات مصدر اعتزاز، بحيث يتحول الفقر إلى شيء يدعو إلى الفخر في المجتمعات الفقيرة، عبر نشر سرديات تركز على رموز تاريخية عاشت وماتت وهي فقيرة. مثلما يتم إقناع مختلف الفئات بضرورة الابتعاد عن السياسة، لأنها لا تجلب سوى المصائب، على اعتبار أن السياسة مجال مليء بالمخاطر والأكاذيب وأشبه باللعب بالنار، كما تقول بذلك الأمثال في البلدان ذات الهامش الديموقراطي الضيق. حتى المصائب الكبرى وخسارة الحروب، بررتها الثقافة المهيمنة عبر البحث عن محاسن وخيرات من وراء تلك المصائب، ليصل الأمر بتلك الثقافة إلى العمل على جلد الشعوب والمجتمعات وتحميلها أوزار كل أنواع المصائب والمشاكل التي تواجهها، عبر مقولات من قبيل: "كل شيء مقدر ومكتوب بصورة مطلقة ونهائية"، وبالتالي "ما وقع لا يمكن إلا أن يقع مهما حاولنا دون ذلك"، أو "أن

شعوب العالم النامي غير مهيأة للديموقراطية بعد"، أو "الربط بين الفلسفة والكلام غير المفهوم"، أو "الربط بين التذمر من الأوضاع السياسية والجنون"، كما وضح فوكو في كتابه الضخم عن تاريخ الجنون.

ومن الملاحظ أن ما يجمع كل تلك الأفكار الثقافية هو تبريرها للأوضاع العامة وإدانتها لكل من يعمل على تغييرها، وعدم تحميل القوى التقليدية أي ذنب في ما هو قائم.

3- الرمزية: ذلك أن اهتمامها بالحاجات المعنوية للإنسان أكثر من حاجاته المادية جعلها تركز على الرموز الثقافية، التي تلبي تلك الحاجات المعنوية، فالإنسان يحتاج إلى أن يشعر بكرامته، ويعتز بهويته، ويدافع عن خصوصيته، وينسب لنفسه وثقافته ومجتمعه مختلف الصفات النبيلة، والثقافة هي التي تتولى مهمة تكوين هذه الصورة المشرقة والنبيلة عن شعب ما.

وبهذا المعنى، فإن الثقافة في هذا المستوى انتقائية لا عقلانية. انتقائية لأنها تختار ما يناسب الصورة المشرقة التي ترسمها عن نفسها، وتستبعد كل ما يمكن أن يخدش تلك الصورة من وقائع وأحداث سلبية، كما أنها لا عقلانية بمعنى أنها تركز على الصورة العاطفية، دون أن تهتم كثيراً بالتفسير المنطقي والعقلاني للأحداث، ولا بعقلنة التاريخ والسياسة والدين.

وتأتي أهمية الرموز في الثقافة، سواء كانت رموزاً دينية أم تاريخية أم أخلاقية أم قومية أم أسطورية، من حيث إنها تنشر نوعاً من «التضامن الاجتماعي»، الذي يلتف حول معاني ومعارف تعطي تفسيراً بنيوياً متكاملاً للعالم، والحياة المحيطة بشعب ما، بحيث تتحول الرموز المتداولة في ثقافة ما إلى «أدوات للمعرفة»، وبالتالي للسيطرة اللامرئية، وممارسة نوع من العنف، يسميه بيير بورديو (2002 – 1930) Pierrer Bourdieu بـ «العنف الرمزي»، في إشارة واضحة إلى الوظائف السياسية للرمزية المتداولة في ثقافة ما، لدرجة أن الفئات، التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة في مجتمع ما، كثيراً ما تخوض صراعاتها الثقافية والسياسية عن طريق تلك الرموز، وهذا يعني أن الثقافة وعلى الرغم من تبنيها توجهاً عاماً يتوق فيه أبناؤها للسلام والخير والعدالة عموماً، إلا أنها تحمل في طياتها صراعات وقهراً وتهميشاً وإرغاماً.

4- التحفظ تجاه التغيرات: ذلك أن الأنظمة الثقافية تميل عموماً للركون إلى نسقها الذي تعوَّدت عليه، ورفض كل ما هو جديد ومختلف وقادم من الخارج، ما يعني أن الثقافة تمتلك بنية تميل للانغلاق، وتحبذ إعادة تغيير كل ما هو جديد بالعودة إلى تلك البنية، وليس بإعادة النظر في تلك البنية ومسلماتها. ولعل هذه الصفة هي التي توقع أبناء هذه الثقافة بنوع من التعالي والتعصب لقيمها وسردياتها، لذلك علينا ألا نتوقع من ثقافة ما أن تنتقل من نسق إلى آخر مختلف في القيم وأنماط السلوك إلا بعد وقت طويل.

ويزداد هذا النزوع نحو المحافظة كلما تعرضت الثقافة، والمجتمع عموماً، لأزمات وجودية تهدد مسلمات وتقاليد هذه الثقافة، بحيث تتحول النزعة المحافظة إلى نوع من «الهوية الثقافية»، وذلك عندما تتحول الثقافة إلى هوية واعية ترتبط بالمكانة وبالشعور بالخصوصية تجاه الآخر. ويزداد الأمر تعقيداً عندما يكون سبب الأزمة خارجياً، أي ظهور نسق ثقافي عالمي يهدد قيم الثقافة المحلية ومكانتها، ويأخذ بمنافستها في مختلف المجالات الحياتية. وفي هذه الحالة، لا تجد الثقافة من خيار أمامها إلا التمسك بقيمها وربط هذه القيم بهوية المجتمع، حتى تضمن استمرار تمسك الناس بها.

ويذهب بـول هوبر Paul Hopper إلى أن للثقافة العالمية المتغولة تأثيرات مختلفة على الثقافات المحلية المحافظة، فهي على الرغم من أنها تحيي النزعة المحافظة، إلا أنها من جهة ثانية تنمي وتنشط تلك الثقافات الساكنة، ومن جهة ثالثة قد تمزقها في الوقت نفسه، وهذا ما يزيد من ارتباك الثقافات المحلية عندما تقع في مواجهة مع الثقافات العالمية السائدة، خصوصاً عندما لا تأخذ الثقافة العالمية خصوصيات الثقافات المحلية بعين الاعتبار، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث انقسامات داخل المنظومة الثقافية المحلية بين مؤيد للتفاعل والتثاقف، وداعٍ للتحوّط والرفض، بحيث يأخذ كل فريق باستلال حججه وبيّناته ليؤكد صحة ما يعتقد.

وعلى الرغم من صفة الثبات أو المحافظة، التي تتصف بها الثقافة عموماً، إلا أن ذلك لا يعني أنها ثابتة بشكل نهائي، وتعدم التفاعل المتعدد المستويات مع الواقع المعيش وتحولاته، فالثقافة عندما تنتقل عبر الأجيال كثيراً ما تعيد النظر في قيمها من حين إلى آخر، وتتأمل في بعض ما استقرت عليه مسبقاً، ذلك أن سير المجتمعات في التاريخ كثيراً ما يصطدم ببروز فاعلين غير تقليديين، وحصول تحولات ليست في الحسبان، وتغير في سلم المكانة والأولويات.. إلخ، وهذا كله يفرض على النسق الثقافي المثابرة على توليد قيم وعقليات تضمن للنسق نفسه الاستمرار في الوجود والحفاظ على مكانته، فالأنساق الثقافية كثيراً ما تقاوم التغيير، لكن عبر اللجوء إلى إحداث أنواع مختلفة من التغيرات.

5- الثقافة والمجتمع: يبدو أن التغير، الذي يطرأ على الأنساق الثقافية للمحافظة على ذاتها ووجودها، وعقلنة مكانتها، ناهيك عن استيعاب الصراعات، التي تستجد بين الفئات الفاعلة فيها، دفع ببعض دارسي الثقافة إلى تصنيف مجموعة من الأنماط الثقافية، أو طرق الحياة ways of life، التي كثيراً ما تتصارع وتتفاعل داخل الثقافة الواحدة، مثلما يحدث أن تتساند أحياناً، وتحتاج إلى بعضها بعضاً أحياناً أخرى. ومن هذه التصنيفات هناك التصنيف الذي يوزع توجهات الناس في ثقافة ما إلى خمسة أنماط هي:

- المساواتية: ويتميز أعضاء هذا النمط بالتخفيف من القيود لصالح المساواة بين الأطراف.

- النمط التدرجي: الذي يعطي التراتبية أهمية كبيرة، ويركز على أهمية الالتزام بقواعد الجماعة.

- النمط الفردي: الذي يميل إلى التحرر - قدر الإمكان – من ضوابط الجماعة.

- نمط المستقلين: الميالون إلى الانعزالية.

- الفرديون: وهـم الفئة الأكـثر تجاسراً على الجماعة ونقداً لها، والمحتفظون بمسافة مريحة لهم عند تعاملهم مع المجتمع وضوابطه.

هكذا تأخذ الثقافة تدور وتتشكل بين التحيزات الثقافية Cultural bias - التي تشير إلى القيم والمعتقدات المشتركة - وبين العلاقات الاجتماعية social relations، التي تربط الناس في المجتمع. وخلال هذا التفاعل بين التحيزات الثقافية والعلاقات الاجتماعية، تنتج الأنماط الثقافية وتتفاعل، بحيث يمكن القول إن «الالتزام بأنماط معينة من العلاقات الاجتماعية يولد طريقة متميزة في النظر إلى العالم، كما أن رؤيـة العالم بطريقة معينة تبرر أنموذجاً منسجماً معها للعلاقات الاجتماعية»، وهذا ما يسمى بـ «الانسجام» أو التكامل Compatibility بين طريقة إدراك الفرد للحياة والمجتمع وبين سلوكياته، التي يبرر من خلالها ما يأخذ به من الحياة، أي بين القيم والمعتقدات المشتركة من جهة وبين العلاقات

الاجتماعية من جهة أخرى، وكل تغير أو انتقال لفرد أو مجموعة من نمط إلى آخر يحدث ضمن هذا الإطار.

ويعود التوجه الذي يدرس الثقافة – والمعرفة عموماً - في سياق المجتمع وصراعاته، بعيداً عن القومية والدين والنظريات المجردة، إلى عدد من سوسيولوجيي منتصف القرن العشرين، لا سيما جورج غورفيش George Gurvitch (1894 - 1965) ، الذي جعل لكل ثقافة «أطراً اجتماعية» تساعد على ظهورها وتُمكّنها في الحياة العامة، بحيث تترتب الأنواع المعرفية «وفقاً للأنماط الاجتماعية في منظومة هرمية. وفي هذا الهرم المتغاير، يخترق النوع أو الأنواع المعرفية المسيطرة كل الأنواع الأخرى».

هكذا يصبح إدراك الناس للزمن في المجتمعات الزراعية والفلاحيّة دائرياً، وحرصها على التواصل بالتراث واضحاً، كما أن احترامها لخبرات الأجيال السابقة له دور في حياتها، أما اهتمامها بالسياسة، فهو فاتر ويتخلله الغموض، في حين تهتم الفئات البرجوازية في المجتمع بالمعرفة العلمية ودور التقنية في الحياة، وتتبنى رؤى سياسية معتدلة تركز على مصالح المجتمع العليا، أما فئات العمال فتهتم أكثر ما تهتم بالسياسة من منظور شعبي، كما أنها غير راضية عن أوضاعها وكثيرة التذمر، أما المجتمعات العشائرية، فإنها كثيراً ما تعاود «إنتاج عقيدتها الكونية واللاهوتية معاودة دقيقة»، بخلاف الجماعات التي تعيش في ظل دول لا مركزية – كالولايات المتحدة وبعض دول أوروبا – حيث يتراجع اهتمامها بالسياسة، ويزداد شغفها بالعلوم الإنسانية.

ثانياً: الأطروحة الثقافية:

تعتقد النزعة الثقافية المعاصرة أن «مقولات الثقافة»، وليس المقولات الاقتصادية والاجتماعية، هي الأقدر على تفسير ما يحدث في العالم من أزمات وتحولات مفاجئة. فاليوم لم تعد العلاقات الاقتصادية وسياسة الشركات العابرة للقارات واقتصاد السوق، كما لم تعد الأمة أو المدرسة أو الأسرة.. تصلح لفهم ما يحدث في عالمنا من صراعات وتحولات وحروب، لذلك يقترح أصحاب هذا التوجه التركيز على فهم مشاكل الحياة المعاصرة عبر مقولات: الصراعات الثقافية، والحروب الدينية، والنزعات الطائفية، وحقوق الأقليات، والفئات المهمشة، والهوية.. إلخ، لأنها الأقدر على تفسير الصراع بين الحضارات، أو حتى داخل الحضارة الواحدة، وصولاً إلى الخلافات داخل مذهب بعينه، أو سكان حي من الأحياء، يختلفون في الأصل والثقافة، لذلك ينطلق هذا التوجه، الذي يؤكد على أولوية الثقافة في فهم وتفسير العالم اليوم، من جعل الثقافة هي مركز التحليل وليس المجتمع، وذلك بخلاف هيغل ودركهايم. مثلما يعتبر الثقافة أصل «التقدم»، ويربط الديموقراطية بالثقافة، مثلما يربط بين الثقافة والتعددية الثقافية.

1- الثقافي بدل الاجتماعي:

يذهب المفكر الفرنسي المعاصر آلان تورين (1925)، وهو أحد أبرز القائلين بالأطروحة الثقافية، إلى أنه لا بد من تجديد التفكير الاجتماعي المعاصر، لأن التركيز في علم الاجتماع التقليدي على المؤسسات الاجتماعية (الأمة – القومية الأسرة..)، لا سيما عند دوركهايم Emile Durheim (1858 – 1917) ، وهيغل G.Hegel (1770 – 1831)، وماركس Karl Marx (1818 – 1883) وغيرهم، على الرغم من أنه ساعد المجتمع على التحرر من سطوة المؤسسات الدينية في ذلك الحين، وتغليب الأوضاع المكتسبة على الأوضاع الموروثة، والنظر إلى المجتمع على أنه هو

من يجب أن يكون مصدر القيم والأخلاق وأسلوب الحياة وليس الكنيسة، إلا أن تمجيد هؤلاء للمجتمع والأمة والطبقات أدى في النهاية إلى ضياع الفرد من جهة، وتقديس المجتمع ومكوناته الكبرى من جهة ثانية، بحيث أصبح المجتمع «غاية بحد ذاته»، لينتهي الأمر إلى أن مفهوم الأمة أصبح سوطاً لجلد الشعوب، مثلما تحولت المدرسة إلى أداة للتدجين الأيديولوجي للأحزاب الواحدة، كما مارست بعض الدول القومية «التطهير العرقي»، وأصبحت الدولة بيد «أسياد المال والإعلام»، ووصلت أرقام الفساد المتعولم أرقاماً قياسية.

أما أهم مآخذ تورين على الأطروحتين الاقتصادية والاجتماعية، اللتين تحاولان فهم العالم والتخطيط له عبر المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، أنهما أضرتا بمشروع الحداثة القائم على العقلانية والاعتراف بحقوق الفرد، لذلك نجده يحمِّلهما مسؤولية انهيار الحداثة تحت ضربات الاقتصاد وتغوُّل مؤسسات المجتمع (الدولة، والإعلام، والمؤسسات الاقتصادية..) على حساب الفرد وحرياته، فاليوم لا بد من ملاحظة أنه إذا كان ظاهر التغيرات العالمية اقتصادياً فإن الثقافة تقع في عمقها، لأن أصل الصراع اليوم هو أصل ثقافي يتعلق بمطالب الفئات المختلفة بـ «الاعـتراف» ورفض التهميش، والحصول على الحقوق الثقافية والدفاع عن الهويات الثقافية، الأمر الذي يدفع بفئات واسعة إلى العودة باتجاه تاريخها المحلي والاحتماء بطوائفها وأعراقها وهوياتها، لذلك نجد تورين يطالب بالتخفيف من النزعتين الاجتماعية والاقتصادية المفرطتين، لما تسببانه من مشاكل تتعلق بتحول الإنسان المعاصر إلى شيء - أو ما يسمى بالتشيؤ - Reification، متهماً هاتين النزعتين بأنهما هما اللتان تقفان وراء الأمراض الاجتماعية من: تعصب، وعنف ديني، واستبعاد اجتماعي، وتراجع في حقوق الأقليات، وتضخم أمراض الهوية، وتغوّل لمؤسسات الإعلام والاقتصاد، وتضاعف معدلات الفساد الأكاديمي والاقتصادي، وتحول التكنولوجيا إلى مهيمن على الحياة العامة في العقود القليلة الماضية، وهذا يعني أنه لا بد من إعطاء الأولوية للاختلافات وليس للاندماج، وللتواصل الثقافي وليس للصراع الثقافي، ولحقوق الفرد وليس للواجبات تجاه الأمة، والتأكيد على أولوية الثقافة على الاقتصاد، لأن الحقوق الثقافية للفرد أهم من حقوقه الاقتصادية.

أما النقطة، التي ينطلق منها تورين في تأكيده على أولوية الثقافة، كموضوع مستقل وقائم بذاته للدراسة والبحث، فيعود إلى اعتقاده بأن إهمال الاختلافات الثقافية Cultural Diversity في القومية والدين والمنبت الاجتماعي كثيراً ما يؤدي إلى انقلاب تلك الاختلافات إلى صراعات دموية وحروب، سواء بين المختلفين ثقافياً داخل المجتمع الواحد أم بين الشعوب، التي تعيش في حضارات متجاورة، بانياً تلك الاستنتاجات على تأكيده أن الثقافة هي التي يجب أن تصنع وعيناً بالسياسة والاقتصاد والاجتماع، لأن تلك الثقافة هي التي تمنح الفرد الروح الفاعلة، وتجعله ينظر إلى اقتصاد السوق، وتضخم العولمة، والسياسات الإعلامية الجبارة، على أنها من صنع البشر، وبالتالي هناك إمكانية لتغييرها بسهولة، وليست - كما يُظن - بأنها ضريبة لا بد للبشر من دفعها للتمتع بمنجزات التكنولوجية وحياة الرفاهية.

2- هل الثقافة أصل التقدم؟

ويذهب أنصار هذه الأطروحة إلى أن السبب في تفاوت تقدم بعض الدول، اقتصادياً ومؤسساتياً وصناعياً وتكنولوجياً، على الرغم من تماثل ظروفها الاجتماعية والاقتصادية، هو ثقافة شعوب تلك الدول، بحيث يذهب هؤلاء إلى اعتبار الثقافة «متغيراً مستقلاً» Variable Independent، لفهم نجاح بعض

السياسات والخطط في بعض الدول وفشلها في دول أخرى، وإن كان يتبادل عنصر الثقافة علاقة التأثر والتأثير مع السياسة والبيئة والاقتصاد. ويصل الأمر بأنصار هذا التفسير، والذين يعودون في جذورهم إلى ماكس فيبر Max Weber (1864 - 1920) في ربطه بين مذهب ديني معين وبين التقدم، أو بين الرأسمالية والبروتستانتية، إلى التأكيد على أن «الثقافة وحدها تقريباً سبب كل الاختلافات»، الأمر الذي يستوجب دمج عملية تغيير القيم والاتجاهات الثقافية في سياسات التطوير والتحديث، إذا أردنا أن نصل إلى عالم أكثر عدالة وحرية، وأقل ظلماً وفقراً، وهذا يعني في النهاية أن القيم الثقافية قد تيسِّر وتسهِّل «عملية التقدم» ضمن المجتمع، مثلما يمكن أن تعطِّل وتصعِّب تلك العملية.

ولكي تكون لأنصار هذا الاتجاه مصداقية وجدارة، فإنهم يستعرضون عشرات الأمثلة والحالات التي تؤكد أهمية نظريتهم، فمشروع مارشال الأمريكي لتنمية أوروبا نجح بعد الحرب العالمية الثانية، لكن مشروعات أمريكا التنموية في أمريكا اللاتينية فشلت، كما أن الدول التي لديها أهداف وطنية وأخلاقية حققت نمواً اقتصادياً أكبر بكثير من تلك التي تسعى أنظمتها إلى الربح من أجل الربح، حتى وصل الأمر بتحديد «أنماط ثقافية» لكل نظام اقتصادي، لأن الاقتصاد إذا ابتعد عن الثقافة والأخلاق، فإنه كثيراً ما يقع في «الغوايات» و«الإشباعات اللحظية»، الأمر الذي يؤدي إلى ضياع الازدهار الاقتصادي الذي حققه مجتمع ما، في مرحلة محددة.

ويقدم لنا المفكر الأرجنتيني ماريونا غروندونا Mariano Grondona (ت: 1932) أنموذجاً يحدد فيه العوامل الثقافية، التي تجعل ثقافة مواتية للتقدم أو معارضة له، ويصل عدد هذه العوامل إلى عشرين عاملاً، وهي: الدين، والثقة بالفرد، والالتزام الأخلاقي، ومفهوم الثروة، ومفهوم المنافسة، والعدالة، وقيمة العمل، ودور الإبداع، والتعليم، والمنفعة، والفضائل اليومية، ومفهوم الزمن، والعقلانية، والسلطة، وصورة العالم، وصورة الحياة، وفكرة الخلاص، واليوتوبيات، وطبيعة التفاؤل، والديموقراطية. هكذا نجد أن الدين قد يكون عاملاً مؤخراً للتقدم عندما يمجد الفقر، ويعتبره قدراً مطلقاً لا طاقة للناس على تغييره، في حين يتحول الدين إلى عامل مساعد ومحفز على التقدم عندما يمجد الغنى ويعتبر الفقر ابتلاء ومصيبة، وعلى العبد أن يحسن أحواله ويزيد في غناه. وبالنسبة للثقة بالفرد، فإنه كلما سمحت الثقافة للأفراد بأن يثقوا بأنفسهم وأعمالهم، وإعطائهم الحرية اللازمة لذلك، كانت ثقافة محفزة على التقدم، وعلى العكس من ذلك، كلما أتاحت ثقافة ما لأفرادها أن يسيطروا على بعضهم، ودعمت التوجه الوصائي والنزعة الرقابية، كانت ثقافة لا تساعد على التقدم. وقل مثل ذلك على بقية العوامل، فالثروة في المجتمعات المتخلفة ترتبط بالأرض وإنتاجها، بينما في المجتمعات المتقدمة ترتبط بالابتكار والأفكار المبدعة وكيفية توظيفها في المستقبل، مثلما أن المنافسة مدانة في المجتمعات المانعة للتقدم التي ترفع من شأن التضامن والولاء، بعكس المجتمعات المساندة للتقدم، التي ترتبط فيها المنافسة بالنجاح وإثبات الذات، أما التعليم، فهو تلقيني وحفظي في المجتمعات المقاومة للتقدم، ولا عمل له سوى غسل مخ الناشئة لإدخال قيم بعينها، وإنتاج عناصر تسهل التبعية والامتثال، بينما هو ابتكاري وعقلاني ومرتبط بسوق العمل في المجتمعات التي تتقدم في عالمنا المعاصر.. وهكذا دواليك.

كما يركز المفكر الهندي، الحائز على نوبل للاقتصاد، أمارتيا صن Amartya Sen (ت: 1933) ، على دور «الحريات الفردية»، التي تجعل من الفرد

فاعلاً ومتمكناً من حياته وأوضاعه في التنمية، من حيث إن التنمية مسألة تتعلق بتمكين المجتمع من ثقافة الحقوق والحريات والمشاركة والتسامح والثقة، وتفعيل دور الديموقراطية لأجل مصالح الناس العاديين، ورفع مستوى حس الناس بالعدالة، والتأكيد على أن الرأسمالية هي أخلاق وقيم، وكسر جمود التراتبيات الاجتماعية، قبل أن تكون نظاماً اقتصادياً، لذلك نجده يؤكد أن التقدميين «لم يحاربوا فقط من أجل انتصار النهم وحب الذات. لقد جسّد مفهومهم عن الإنسانية نطاقاً أعم وأرحب من القيم».

ويصل الأمر بالمفكر بصن، في إعطائه للعوامل الثقافية دوراً في النشاط الاقتصادي، حداً أنه يوجد نوعاً من العلاقة بين الهوية والسلوك الاقتصادي، من خلال تأكيده أن الذي يشعر بالانتماء المغلق لهوية ما كثيراً ما يقف ضد السلوكيات الاقتصادية المتمركزة حول «المنفعة الذاتية»، وهذا يعني أن الاقتصاد لا يقوم دائماً على الاختيارات العقلانية «للإنسان الاقتصادي» Economic Human، كما بينت النظريات الاقتصادية الكلاسيكية القائمة على تصور آدم سميث (1723-1790) للتقدم، لأن الانتماءات والهوية والمشاعر الطائفية والقومية كثيراً ما تعرض على الناس خيارات منافية لمصالحهم الاقتصادية، وهذا ما لم تدركه النظريات الاقتصادية التقليدية، وأدركه كثير من مساعدي الحكام والسلاطين، في مختلف بقاع آسيا وأفريقيا.

3- الديموقراطية ثقافة:

وتقوم أطروحة هذا الاتجاه على أن الديموقراطية، التي توصلت إليها البشرية في عصر الحداثة، هي عملية ثقافية قبل أن تكون قضية سياسية، حتى إن الشعوب سعت إلى إرساء النظام الديموقراطي بوصفه منظومة من القيم الثقافية، التي تتعلق بالاعتراف بالأنا الفردية والحقوق، والتأسيس للمساواة، ونبذ التراتبية الموجودة في كل الأنظمة الثقافية التقليدية، والانطلاق من أن الاختلافات بين البشر هي مكتسبة ومتغيرة وليست فطرية ونهائية، مثلما أن الديموقراطية تعني في نهاية المطاف التحرر من الأوهام الكبرى، والانتصار للتفكير الواقعي والعملي، والتأكيد على حرية المعتقد، والتقليل من الطابع المقدس للرموز الدينية، وتبني الاستقلالية في وجه الطاعة، والإرادة الفردية في وجه إرادة الجماعة، والتحلل من ثقافة الوعظ والوصاية والتضحية والعبودية وتبجيل التراث، لذلك لابد من التعاطي مع مصطلحات الديموقراطية والحرية بوصفها أعمالاً وتطورات وسلوكيات ثقافية، تنبع من نظام القيم الأساسي في المجتمعات ورؤيته للعالم والحياة، وتصوره للأسلوب الذي يريد أن يحيا بموجبه، وهذا يعني أن «الاستقلالية البشرية وإمكانات الحرية لا تنشأ من العدم، بل بواسطة التحرر من التبعية المسبقة (الموروث)، والتبعية الخارجية (البيئة الاجتماعية)، والتبعية العليا (الثقافة)».

وبناءً على ذلك البعد الثقافي للديموقراطية، لا بد من التفكير في هذه الديموقراطية، خصوصاً بالنسبة للمجتمعات التي لا تزال تسعى لإرساء قيم الديموقراطية لديها، بوصفها عملية ثقافية تتعلق بالجماعات، وطرق الحياة، وتعليم الناس كيفية تحمل المسؤولية، وأهمية الاختيار، ودور الفرد مقابل طائفته التي تسعى للهيمنة عليه، وكيفية تفكير الفرد في هويته، وإنشائه لوعيه الديني، وعلى دور الأخلاق في المجتمع، وماذا يريد الناس من التراث، وماذا نفعل بالتعدد الإثني والديني في مجتمعاتنا.. ومن هذه الأسئلة والقضايا يبدأ التفكير في الديموقراطية،

بوصفها مجالاً يمكن أن يساهم، وبدرجة كبيرة، في حل المشكلات الثقافية، لأن الديموقراطية هي بالأساس ذات مضمون ثقافي، لذلك نجد أن أطروحة أمارتيا صن الأساسية هي التأكيد على أن الديموقراطية ثقافة وأسلوب حياة، وطريقة في تنظيم معتقداتنا وأفكارنا عن الاقتصاد والسياسة والهوية والعنف والظلم، وحتى المجاعات والحرمان، فالثقافة هي أساس تقييم النجاح والفشل، وهي الأساس لتقوية الفعالية الاجتماعية للأفراد، مثلما تعزز قدرة الناس على مساعدة أنفسهم، وكذا على التأثير في العالم.

4- وحدة الثقافة وتنوعها:

تميل الأطروحة الثقافية إلى الاعتقاد بأن الثقافات مهما كانت شديدة التنوع فإنها في النهاية ذات أساس واحد، ذلك أن مختلف الثقافات لها معتقدات دينية وتؤمن بحياة ما بعد الموت، وبالزواج كطريقة لتنظيم النسل، وباللغة كطريقة للتعبير عما يختلج في النفس، كما أن الفرح والحزن والغيرة والغضب مشاعر إنسانية عامة، الأمر الذي دفع بإدغار موران Edgar Morin (ت: 1930) إلى التأكيد على أن جميع الأفراد يتسمون بـ «سمات مشتركة» تضفي إنسانية عامة على البشرية، على الرغم من أن هذه الوحدة في الثقافة البشرية تخفي خلفها «تنوعاً لا متناهياً» في المعتقدات والسلوكيات والطقوس والأخلاقيات، وبذلك تكون الثقافة واحدة ومتنوعة في الوقت نفسه، فهي من جهة ترتبط بمشتركات كلية مع الثقافات الأخرى، كما أنها، من جهة أخرى، تبني نسقها الخاص من القيم والمعتقدات والعادات التي تربط بين أفراد جماعتها، وتزيد في اعتقادهم بأنهم يشكلون جماعة متكاملة ومتميزة عن الجماعات الأخرى.

هذه العلاقة بين الوحدة والتنوع، ووجود مشتركات بين الثقافات، هي ما تفسر في النهاية سهولة انتقال المعاني الثقافية: أفكار الموت والخلود والسحر والحسد وفنون الطعام والأساطير.. وأيضاً سهولة انتقال «التقنيات الثقافية»: كالأدوية، وطرق الدفن، والسيوف والمطبعة..) ناهيك عن انتقال أساليب تنظيم الحياة (كالمدن، والزراعة، وتقسيم العمل..) من ثقافة إلى أخرى، لكن، على الرغم من ذلك، فإن الأمور لا تكون واضحة وسلسلة في كثير من الأحيان، لأن هناك ثقافات تبدو غير مفهومة بالنسبة لثقافات الأخرى، بل إنها كثيراً ما تناصب لبعضها العداء والازدراء، وتدخل في ما يسمى أحياناً بحروب ثقافية، لأن ما يوحد البشر يفصلهم أيضاً، فنحن «توائم في اللغة الخاصة، منفصلون في اللغات، ومتشابهون في الثقافة، ومختلفون في الثقافات، وما قد يثير الفهم يثير عدم الفهم بين الثقافات».

ويبدو أن سبب تلك الاختلافات والحروب الثقافية يعود إلى عدم التعامل مع الوحدة والاختلاف بروح منفتحة، ذلك أننا كثيراً ما نصطدم إما بمن يؤكد على أهمية الوحدة، ويجعل من التنوع أموراً ثانوية، أو بمن يجعل من الاختلافات والتنوع أموراً جوهرية، ويقلل من مكانة الوحدة. وهذا يعني أنه «لا يمكن فهم اختلاف الثقافات واختلاف الأفراد فيما بينهم وتنوع دواخل الأفراد لا من خلال مبدأ وحدة مبسطة، ولا من خلال مرونة هشة تكيفها الثقافات وفق الظروف.. ينبغي أن ندرك وحدةً تكفل التنوع وتؤيده، وتنوعاً يسجل داخل وحدة»، وهذا ما يسميه موران بـ «الوحدة المعقدة»، أي أن تعمل الوحدة داخل التنوع، والتنوع داخل الوحدة، بحيث تنتج الوحدة التنوع، وينتج التنوع الوحدة.

والإيمان بهذه العلاقة المتداخلة والمتفاعلة بين الوحدة والتنوع يجب أن يقود كل الثقافات إلى الإيمان بـ «المصير المشترك» للبشرية، وهذا يعني أنه لا مانع من النزعات الإثنية والقومية والدينية، التي تلح على خصوصية معينة، لكن شريطة أن تؤمن هذه النزعات بـ «الهوية الكونية» والمصير المشترك للبشرية، كما أنه ليس هناك ما يقلق من استناد تلك النزعات إلى التراث والماضي التليد، فالإنسان ابن ماضيه، لكن على أن يكون هذا النزوع الماضوي موجهاً لثقافة العيش المشترك ومدركاً لوحدة البشر، وليس منافياً لذلك العيش وهذه الوحدة، ومن هنا تأتي خطورة مسألة تجاهل «التنوع الثقافي»، أو دمجه عنوة، لأن ذلك لن يؤدي إلا إلى ردات فعل عكسية لا تؤمن بالمصير المشترك.

أما الخطر الأكبر، الذي يمكن أن يواجهه تحقيق نوع من التفاعل بين وحدة الثقافة/وتنوعها، فيأتي مما يسمى اليوم بـ «البربرية الحديثة»، بشقيها الرأسمالي والتطرفي، ويقصد موران بالبربرية الرأسمالية المعاصرة، الأجهزة الاقتصادية والإعلامية الضخمة، والسياسات الاستعمارية لأوروبا وأمريكا، التي لا تعرف سوى الحسابات والمصالح، متجاهلةً خصوصية الأفراد والثقافات، أما البربرية الثانية، فهي التطرف الديني والقومي المنغلق، الذي لا يفتأ ينشر الحروب والتعصب في كل مكان، وعلى ذلك تكون المواجهة بين هاتين البربريتين والثقافة الكوكبية، التي تؤمن بالتفاعل بين الوحدة والتنوع، وهي بلا شك مواجهة صعبة ومعقدة ومحفوفة بمخاطر جمة.

هكذا نجد أن «التحليل الثقافي» Cultural Analysis الحديث، وعلى الرغم من التنويعات والمداخل العديدة في دراسته لموضوع الثقافة في المجتمعات، إلا أنه يؤسس لقضية أساسية، وهي أن المجتمع، أو القومية، أو الطبقات، أو الاقتصاد، لم تعد الوحدة المناسبة للتحليل في السوسيولوجية المعاصرة، فقد تبين لهذا النوع من الدراسات أن الثقافة هي المدخل الواسع لفهم التكوين الداخلي للمجتمعات، وفهم الشعوب وصراعاتها، وما يطرأ على الحياة فيها من تغيرات في مختلف المجالات.

وقد سار هذا التصور المختلف للثقافة بتلك الدراسات إلى التوسع في تحليل هذا المفهوم وفك تداخلاته مع القضايا القومية والطائفية والهويات وسلطة المعرفة والحروب، مثلما زاد أيضاً اعتماد تلك الدراسات على العلوم والمناهج المعاصرة، التي تم الاستفادة منها في تحليل مختلف الموضوعات الثقافية، لذلك لا تستطيع البنيوية، ولا التفكيكية، ولا دراسات ما بعد الحداثة، ولا الدراسات اللغوية المعاصرة، ولا التحليل النفسي المعاصر، ولا مدرسة فرانكفورت، ولا التأويلية المعاصرة، أن تدعي أنها الأب الروحي للدراسات الثقافية المعاصرة، وهذا يعود إلى أن تلك الدراسات، أو ما أصبح يعرف بـ "النقد الثقافي"، cultural Criticim أخذت تتفاعل مع كل تلك المدارس والنظريات السابقة، التي سعت إلى «تقويض المألوف»، واستحداث معانٍ جديدةٍ للثقافة، والتركيز على دور الثقافة في الحياة عموماً، وفهم أسباب الاغتراب، والأساليب الثقافية للاستبعاد الاجتماعي، وفهم الرأسمالية بوصفها ظاهرة ثقافية أكثر من كونها ظاهرة اقتصادية، والنظر إلى الثقافة من حيث هي شكل من أشكال الأيديولوجية، وتقديم تحليلات ما بعد كولونيالية للعلاقة بين الأقليات والمجتمعات التي تعيش فيها، والعلاقة بين المستعمِرين والمستعَمرين.. إلخ.

لكن إذا كان هذا هو حال الدراسات الثقافية المعاصرة، فما التحولات الكبرى التي طرأت على الثقافة العالمية اليوم؟

ثالثاً: التحولات المعاصرة في الثقافية العالمية:

مع اقتراب القرن المنصرم من الأفول، وتداعيات عدد من التغيرات العالمية، كاستقلال عدد كبير من شعوب العالم النامي، ونهاية الحرب الباردة، وظهور ما أخذ يسمى بالعولمة، وتحول التكنولوجيا على احتلال مكانة السلطة الاقتصادية العليا، وتضخم دور وسائل الإعلام في الحياة العامة، وظهور مشكلات البيئة، وقضايا الأقليات، وتعثر الديموقراطية في عدد كبير من دول الشرق الأوسط وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، بالإضافة إلى ظهور حركات الحقوق التي تطالب بحقوق المرأة والمهمشين، وتطلب من الدولة والمجتمع أن يكونا أكثر عدالة وإنصافاً لهؤلاء، وأخيراً ظهور عدد من الفلسفات، التي تعيد النظر في مفاهيم كبرى اعتقدت البشرية أنها اتفقت على معناها منذ زمن طويل، كالعدالة والحرية والحضارة والعلم، ناهيك عن المأزق الذي وصلت إليه الحداثة والعقلانية في المجتمعات الغربية، وشكوى عدد من المفكرين من أن الدولة أصبحت لا تهتم بالفرد بقدر اهتمامها بمصالح الفئات المهيمنة عليها، مثلما تحوّلت منتجات العلم والتكنولوجية من وسائل تساعد الإنسان على السيطرة على الطبيعة إلى وسيلة لسيطرة الإنسان على الإنسان نفسه، حتى أخذ بعضهم يتخوف من نهاية الإنسان بطريقة بيوتكنولوجية.

أقول: بالتفاعل مع كل تلك التغيرات، ظهر ونما عدد من النظريات والأفكار، التي حاولت إعادة التفكير في كل ما يحدث، ومراجعة المفاهيم والرؤى التي سلمت بها البشرية لعقود خلت، فقد تبين أن العلم أدى إلى مزيد من الرفاه، لكنه أيضاً أدى إلى مزيد من الاحتكار والظلم والهيمنة، حتى إن أعداد الجائعين وذوي الدخل الضعيف يزداد يوماً بعد يوم، مثلما تبين أن الديموقراطية لم تتمكن من الحد من الحروب والدمار، أما الدول التي تدعي الديموقراطية وحقوق الإنسان فقد قتلت الملايين من الشعوب الأخرى، ليس لشيء سوى للسيطرة وفرض مصالحها على تلك الشعوب. ومن جهة أخرى، فقد اتضح أن برامج التنمية في الدول غير الديموقراطية لم تؤد إلا إلى مزيد من التخلف والفساد والهيمنة، كما وضح أمارتيا صن، أما مفاهيم الأمة والقومية والهوية فلم تخدم سوى الفئات التي تريد الهيمنة على الشعوب وتكميمها أيديولوجياً.

وقد نتج عن التفكير في هذه القضايا عدد من التغيرات الثقافية الكبرى في العالم الغربي، التي يمكن إيجازها بالنقاط الآتية:

١- التحول من الرابطة القومية إلى روابط عابرة للقومية:

لقد تحول التفكير حديثاً بقضايا الأمة والقومية والخصوصية الهويات، في الفكر الغربي المعاصر، من المستوى الذي ترجع فيه القومية إلى عناصر تقليدية، كالعرق والدين واللغة والأرض، كما هو الحال عند المفكرين الغربيين منذ القرن التاسع عشر، وحتى منتصف القرن العشرين، إلى المستوى الذي يبني التضامن القومي أو الهوياتي على أساس القانون والمجتمع المدني والسوق والدمج الثقافي وإعادة الاعتبار للفئات المهمشة، فاليوم لم يعد من المجدي للقومية أن تتأسس على المقولات التقليدية، التي لم تزد القومية إلا عنصرية وعدائية تجاه القوميات الأخرى، لذلك أصبح البحث الثقافي القومي يتجه إلى إغناء القومية بمقولات مدنية وسياسية وحقوقية تجعل القوميات أكثر انفتاحاً وعقلانية.

ففي الولايات المتحدة، يتم الدمج القومي عبر السوق، وفي ألمانيا عبر القانون، وفي بريطانيا عبر المجتمع المدني، وفي فرنسا عبر الدولة، وهذه أساليب يراد منها أمران:

الأول: دمج المهاجرين الجدد في القومية.

الثاني: دمج بلد ما في اتحاد قوميات أوسع، كما حدث في أوروبا.

ويعود هذا التحويل وفق تفسيرعالم الإجتماع الألماني ريتشارد مينش إلى أن الدولة القومية، أو دولة الأمة في أوروبا لم تعد قادرة «بمفردها على مد التكافل الاجتماعي بأسباب الحياة، كما أن عقدها أخذ في الانفراط والتحول إلى النزعة الخصوصية للجماعات على امتداد خطوط التماس الطبقية والعرقية والدينية والإقليمية إلى حد لم يكن بالإمكان تخيله أيام ذروة عطائها».

وعلى الرغم من تزايد التوجهات العابرة للقوميات في العالم الغربي، إلا أن لهذا التزايد أسبابا مختلفة باختلاف ظروف وثقافة واقتصاد كل دولـة، ففي الولايات المتحدة يرجع دمج المهاجرين في معادلات الحقوق والمساواة إلى قوة مؤسسات الدولة القضائية ودساتيرها، كما يرجع في بعض البلدان الأوروبية إلى الضغوطات العالمية لتعميم مبادئ حقوق الإنسان، ناهيك عن أنه في كل الحالات فإن الدعوات لنمط الحياة ما بعد القومية مرتبط بصعوبات واقعية، ومتشابك مع حل مشكلات اقتصادية وحقوقية، ولعل هذا ما حدا عالم الاجتماع الأسترالي بجووان أرناسن J.Arnason إلى التأكيد على أن «الشكل القومي للاندماج يتطور ويعمل في صلة وثيقة وفي صراع حاد في قليل أو كثير مع الشكل العالمي»، أي إن لكل عصر مفهومه الخاص للقومية، الذي يحدده السياق العام للحياة الاجتماعية والسياسية، ومشاكل كل عصر، لذلك نجد أن بعض الدراسات المعاصرة حول علم اجتماع القومية كثيراً ما تميز بين نوعين من القومية، غربي يقف على أرض صلبة من الواقع الاجتماعي والسياسي، وشرقـي كثيراً ما يستعيض عن ضعفه الواقعي بالتأكيد على «الاستمرارية الأسطورية» للثقافة، التي وجدت سابقاً، وهذا يعني أن القومية الشرقية تنظر إلى الدولة القومية على أنها تعبير طبيعي عن «وحدة سابقة الوجود» يمكن أن تساعد على تجريد الصراعات الاجتماعية والسياسية الداخلية من «شرعيتها»، أي إن هذه القومية هي في النهاية معادية للديموقراطية بدرجة أكبر من القومية الغربية، دون أن يعني ذلك أن لكل منطقة جغرافية أو ثقافة مفهومها القومي المختلف جذرياً عن القوميات الأخرى. وعلى الرغم مما في هذا الحكم من عيوب تتمثل في «تثبيت حالة متغيرة» في ما يتعلق بالقوميات الشرقية، وإهمال حالة الجمود والنزعات العنصرية التي عانت منها القوميات الأوروبية، إلا أنه يبقى من الثابت أن التفكير في القومية أخذا يشكل نوعاً من القطيعة مع العصور السابقة، وهذا يعني أن التصور الجوهري الثابت والقبْلي للقومية تراجع كثيراً لصالح مفهوم دينامي يمكنه أن يستغني عن عناصر سابقة، ويتقبل عناصر جديدة، بحيث تستطيع القومية أن تحقق نوعاً من الدمج بين السياق العالمي والسياق المحلي لأمة من الأمم، لذلك نجد أن الدراسات المعاصرة للقومية تقلل من أهمية الآراء، التي تتبنى «نهاية القومية» وزوال عصرها، لصالح بقاء القومية، كعامل فاعل وحيوي في عملية تفكير الأمة بنفسها، لكنه عامل غير الكثير من ثيابه القديمة، وإن كان هذا التغيير يتعرض لانتكاسات من حين إلى آخر، لصالح بعض النزاعات المتطرفة.

فالقومية، وعلى الرغم من تحملها وزر حربين عالميتين وحروب قومية كثيرة، وعلى الرغم من أن

الغرب يعتبرها هي التي أيقظت الشعوب المستعمَرة، وساعدتها على الاستقلال وبناء دولتها الخاصة، إلا أن ذلك لم يؤد إلى نهايتها، ولم يكفَّ الباحثون عن تحليل المجتمعات والثقافات من خلالها، بحيث حافظت على نفسها بوصفها الوحدة المناسبة، التي تصلح لتحليل وتفسير وفهم المجتمعات، وما يدور داخلها من صراعات وتغيرات، ونزوع بعض الأجزاء نحو مزيد من الاستقلال، حتى غدا لسان حال كثير من الدارسين للصراعات المعاصرة يقول «فتش عن القومية». فالصراعات الدموية الرهيبة وسط أفريقيا بين قبيلتي التوتسي والهوتو ترجع بنسبة كبيرة إلى الدول المشوّهة، التي أنشئت بعد الاستقلال، ولم تراعِ التوزيع القومي، كما أن سقوط الاتحاد السوفييتي السابق قد يعود في جزء كبير منه إلى رغبة القوميات المندرجة فيه بالاستقلال، وعدم اندماجها في إطار ذلك الاتحاد، أما في يوغسلافيا، فإن النزعة القومية فعلت فعلها، كما أنها تكاد تكون محور النقاش حول مستقبل بعض الأقاليم في اسكتلندا وأيرلندا الشمالية وكندا وأسبانيا، ما يعني في النهاية أن الفكر القومي المعاصر استدل – أكثر من أي وقت مضى – على ضرورة إعادة التفكير بالقومية، وكيفية دعمها لتحقيق المواطنة والديموقراطية وإنجاز مشروع الحداثة، وبذلك تحولت اليوم القومية الجديدة إلى أداة فعالة لمواجهة مختلف تحديات العصر، مثلما أصبحت العامل الأكثر أهمية لتحقيق الاستقرار النفسي والسياسي والأيديولوجي للشعوب المعاصرة.

2- من الهوية التقليدية إلى هويات ما بعد الحداثة:

لم يعد ينظر الفكر ما بعد الحداثي إلى الهوية على أنها من المقولات الذهنية الثابتة أو الجوهرية، بقدر ما أصبح يفكر بها على أنها استراتيجية حياتية تستخدمها الجماعات في المنافسة والصراعات، لذلك لم يعد من المقبول النظر إليها على أنها محددة الصفات بشكل مسبق، فاليوم أصبح متاحاً للفرد في العالم المعاصر اختيار هويته بشكل أفضل من الماضي، كما ظهرت «هويات سياسية بديلة، مختلفة عن تلك التي أرستها هياكل الدولة القائمة، وبدأت تحديات أواخر القرن العشرين للشرعية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للدول الحديثة، وهي التحديات التي يمكن أن ندعوها عمليات إعادة تشكيل الدولة، بدأت تنتج آثارها على الهوية القومية».

ويبدو أن هذه العودة للهوية في الغرب المعاصر مرتبطة بالأزمات، التي يعيشها الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، وما أخذ يعانيه من نزعة شكيِّة وعدمية، وانهيار لمختلف الثوابت والمطلقات، بالإضافة إلى التنوع الواسع في المعتقدات والأفكار، بحيث دفعه كل ذلك إلى التهكم من الماضي والتراث، والسخرية من كل ما هو ثابت ونهائي، واعتبار كل قضية قابلة للتفكيك وإعادة البناء من جديد. وضمن هذه السياقات، تتحرك الهوية الحديثة، لدرجة أنها اليوم يمكن أن تتخلى عن كثير من ماضيها للتكيف مع واقع جديد، أو تُغيّر من اتجاهها وفق حاجات السوق وتبدل الأحوال، وهذا ما حدا بالدراسات الحديثة إلى التركيز على الطابع البنائي للهوية وتقديمه على الجانب الماهوي، بحيث تحولت الهوية إلى شيء يبنى باستمرار، وليس مجرد شيء اكتمل وانتهى وليس لنا من عمل سوى إحيائه واستنهاضه من جديد، لذلك نجد أن بول ريكور Paul Ricoeur (1913 - 2005) يقدم تمييزاً بين الهوية كـ «عينية» Sameness، التي تركز على الأشياء، كاللغة والأرض، والهوية كـ «ذاتية» Self، التي تركز على الإنسان كذات فاعلة. وبما أن الذات الفاعلة متحركة وديناميكية، فإن هذه الهوية هي

التي ترافق الإنسان في حياته، وفي مواجهة الأسئلة الكبرى التي تشغله، وذلك بعكس هوية العينية، التي تؤدي به إلى الجمود، لأنها تنتمي إلى جماد وليس إلى روح، وهو ما يفسر جمود وتعصب الهوية عندما ترتبط بالأرض وليس الإنسان.

وقد أدت مثل هذه التغيرات إلى تراجع الاهتمام بالهوية، التي تربط الذات بالأشياء لصالح التركيز على العلاقة بين الذوات، وبمعنى آخر لم يعد يهتم التفكير بالهوية ببناء هوية صلبة ومستقرة، بل بإبقاء باب الهوية مفتوحاً لمختلف التغيرات، وعلى كل الاختيارات، وهذا يعود بدوره إلى «أن سيولة وتعددية الهويات هي جزء لا يتجزأ من ظرف ما بعد الحداثة»، وبذلك نكون قد عبرنا من الحداثة واحتفالها بالهوية الفردية بوصف الفرد غاية وليس تابعاً، غير أنه مرتبط بطبقات وجماعات وقوميات، إلى الهوية المتغيرة والاختيارية فالهوية الما بعد حداثية «ليست فقط مجزاة، بل أيضاً لم يعد لها أي أساس ثابت، فهي ببساطة مسألة اختيار، وهي اختيار ليس بالضرورة أن يكون منسجماً ومنتظماً، فالأفراد يستطيعون تغيير هويتهم متى أرادوا».

3- من الوحدة إلى التنوع الثقافي:

لقد دأبت الدول الحديثة على نكران التنوع الثقافي Cultural Diversity لمجتمعاتها، والإلحاح على الوحدة الثقافية للشعب، اعتقاداً منها أن إفساح المجال لهذا التنوع، سواء كان إثنياً أو طائفياً أو لغوياً، سيودي بوحدة المجتمع المعنوية، ومن ثم بوحدة السياسة أو الدولة، لذلك فقد وعت الدول نفسها على أنها الكيان الذي عليه أن يلجم التنوع، ويعيد الأقليات والطوائف المختلفة إلى الكيان الأم، أو الأمة.

أما الثقافة السياسية الما بعد حداثية، فقد أدركت مدى خطأ تلك الدول في التعامل مع مسألة «التنوع الثقافي»، وأدخلت هذا التنوع إلى صلب نظريتها عن الدولة، بحيث اتضح أن على الدولة أن ترعى أنموذجاً اندماجياً بين الثقافات المتنوعة، مختلفاً كل الاختلاف عن الأنموذج الأحادي، الذي دأبت عليه لقرون طويلة، أنموذج يأخذ بمبدأ الاعتراف بالخصوصيات، واحترام الاختلافات، والنظر إليها بأقصى درجة من المساواة.

على هذا النحو، غدا من واجب الدولة الديموقراطية، وفق باتريك سافيدان Patrick Savidan، الاعتراف «من جهة، بتعدد المجموعات الإثن - ثقافية، التي تساهم بشكل دال في تكوين ساكنتها، والبحث من جهة ثانية على ملاءمة، في حدود الإمكانات المتوافرة عن هذا التنوع الثقافي، وذلك على أسس منطقية واضحة»، والأسس المنطقية الواضحة هي الدمج على قاعدة المساواة واحترام التنوع، وليس التذويب الذي يقوم على صهر الأقليات في كيان الأكثرية.

وتبين الدراسات الخاصة بالتنوع الثقافي اليوم أن لجوء الدولة الديموقراطية إلى الاعتراف بالتنوع الثقافي أتى نتيجة تراجع قوة الدولة - الأمة من جهة، وللحفاظ على السلم الاجتماعي، ومنع خطر حصول الصراعات مستقبلاً من جهة ثانية. فبالنسبة لتراجع قوة الدولة، فقد تبين أن هذه الدولة عندما تكون ديموقراطية، فإنها - مع الزمن - تتراخى في تثبيت الوحدة الوطنية، وتقلل من قيودها الصارمة لصالح إدخال فئات اجتماعية وثقافية أوسع، تماشياً مع مبادئ الديموقراطية التي اعتمدتها، كأساس للحياة السياسية. وأما في ما يتعلق بخطر الصراعات المحلية، فقد تبين للتجارب الديموقراطية في عدد من الدول المعاصرة أن هناك ضرورة للأخذ بمبدأ الاعتراف بالتعددية الثقافية، لتلافي حدوث صراعات اجتماعية قد تودي بالمجتمع

بأسره، وهذا يعني في النهاية أن الدولة إذا لم تكن ديموقراطية فإنها ستعرِّض المجموعات الاجتماعية والثقافية الأخرى للتهميش والاستبداد، وقد لا تدخلها إلى دائرة المواطنة بشكل كامل.

ومن نتائج الطرح الديموقراطي للتنوع الثقافي على أساس المواطنة والشراكة ظهور مسألة تدويل علاقة الدولة بالأقليات، وفي هذا السياق يذهب ويل كيمليكا إلى أن السياق الدولي العام قد تغير من «حقوق الإنسان»، في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، إلى «حقوق الأقليات»، في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، بحيث أصبحت فحوى التعددية الثقافية الليبرالية تقوم اليوم على فكرة الديموقراطية نفسها، من حيث أن الديموقراطية لا تهتم بالأغلبية وحسب، بل بالأقليات وحقوقها أيضاً، أما تفسيره لذلك التغير فيقوم على أن الديموقراطية «بذاتها لا بد أن تشجع الأقليات الثقافية. لذلك فهي شرط مهم لظهور التعددية الثقافية، من حيث إنها تشجع الأقليات على المطالبة بقضاياهم».

وبالمجمل، فإن النتيجة التي انتهت إليها مسألة التنوع الثقافي أن الدولة اليوم لم تعد تابعة لـ«الجماعة المسيطرة» أو «القومية الأكبر»، أو «المذهب الديني الرئيس»، بحيث تمارس على الأقليات نوعاً من الإقصاء أو الاستعباد، ليحل محل كل ذلك «سياسة الاعتراف»، والتكّيف والإقرار بالظلم التاريخي، وتقديم الاعتذار عن ذلك الظلم، ولعل هذه السياسة هي التي يمكن أن تجنب الدول الحديثة، في مرحلة ما بعد الكولونيالية وما بعد الشيوعية خطر الصراعات العرقية والقومية التي أخذت تلوح بالأفق، لذلك فإن هذه المسألة لم تعد تعني فقط هذه الأقلية أو تلك، بل أصبحت مسألة جوهرية لضمان السلم العالمي، حتى تتمكن الديموقراطية من تجديد نفسها أولاً، ومن ضمان السلم والعدل العالميين ثانياً، لذلك تطورت مسألة التعددية الثقافية لتصبح «مسألة أمن قومي»، من حيث إن الأقليات تتصف بضعف ولائها للدولة، وتطلعها لدول أخرى قد تمثل قوميتها أو طائفيتها، وهذا يعني أن الاعتراف بالتعددية الثقافية سيزيد من ولاء الأقليات للدولة أولاً، وسيضعف تطلعها إلى دول أخرى، بوصفها الدول التي تتمنى أن تمثلها، فالمعادلة التي تقول إن الدولة القوية هي التي تضعف وتهمش الأقليات لم تعد مجدية.

ويبدو أن المسألة تتعقد عندما تتعرض أكثرية إلى ظلم أقلية مارست عليها الاستقواء عبر التحالف مع دول قوية. ففي هذه الحالة، نجد أن الأكثرية هي التي تطالب بتصحيح الأوضاع، ورفع الحيف التاريخي عنها، والاعتراف الصريح بما حل بها من مظالم، بحيث قد يصل الأمر إلى رفض الأكثرية لأي وجود لتلك «الأقلية الظالمة» و«الخائنة للدولة»، طالما أن وجودها ارتبط بذلك الظلم الذي أذاقته للأكثرية، وهذا ما حدث مع الأقلية الروسية في البلطيق، والأقلية الألمانية في الجمهورية التشيكية، والأقلية المجرية في سلوفاكيا.. إلخ. ولحل هذه القضية، يرفض كيمليكا تضخيم الخطر الأمني، الذي يمكن أن تتسبب به تلك الأقليات المستقوية، لأنه سيدفع بالدولة إلى تقديم الأمن على العدالة، وسيعرقل بالتالي مسيرة الديموقراطية، لذلك لا بديل عنده من مساهمة هذه «الأقليات الخائنة»، بدورها الطبيعي في الحياة السياسية، طالما أنها لم تعد تستطيع ممارسة الظلم من جديد، فدول ما بعد الشيوعية - مثلاً - عليها أن تخفف من المخاوف الأمنية، التي تُضخَّم عندما يجري النقاش حول الطريقة، التي يجب أن تتعايش فيها «الأقليات الخائنة» مع المجتمع عموماً، بل إن تضخيم تلك المخاوف من الأقليات يعكس «قراراً متعمداً من النخب السياسية

تلعب فيه بـ (ورقة الأمن)، وكثيراً ما يكون ذلك بطريقة طائشة غير مسؤولة تدمر الأمل في تحسين العلاقات العرقية».

وقد زاد الحيز، الذي أخذته مسألة التعددية الثقافية، لدرجة أن الأمر وصل إلى حد إنكار المجتمع ككيان معنوي يجمع الجميع، فقد ذهبت الحجج التي يسوقها أنصار التعدد الثقافي في الرد على أن الأقلية ليس من حقها في النهاية رفض السياسة التي تفضِّلها الأغلبية، بالتأكيد على أنه يجب النظر إلى المجتمع من حيث هو «كيان وهمي» مكوناته الحقيقية هي «المجتمعات المحلية»، وأن هذه المجتمعات المحلية تعد مصدراً صالحاً للسلطة، وينبغي أن تتقاسم السيادة مع الدولة.

4- عالمية حقوق الإنسان:

ظهرت مسألة «حقوق الإنسان» Human Rights على الساحة الثقافية العالمية بعد الحرب العالمية الثانية، بوصفها منظومة مبادئ مكتوبة في منظمات عالمية ودساتير دول، بحيث أصبحت المعيار، الذي من خلال احترامه نحكم على دولة ما بأنها صالحة أو استبدادية أو لا إنسانية. والقضية الجديدة التي أعطت حقوق الإنسان وضعاً مختلفاً هي ظهورها «كإعلان عالمي لحقوق الإنسان» تبنته الأمم المتحدة في العام 1948، بحيث يطالب بالعيش والتحرر من الحاجة. وقد وفر هذا الإعلان ليس فقط أجواء عالمية تحض على احترام حقوق البشر، بل أيضاً إمكانية محاسبة أو توبيخ الحكومات التي تنتهك هذه الحقوق في تعاملها مع شعوبها، أو التي لا تراعي هذه الحقوق في قوانينها وممارستها للسلطة، لا سيما أن هناك إرثاً للمسألة يتمثل بالإعلان التاريخي لحقوق الإنسان، الذي تبنته الجمعية التأسيسية في فرنسا في العام 1789، وكذلك بعض مبادئ إعلان حقوق الاستقلال الأمريكي في العام 1776.

وبهذا المعنى، فإن مسألة حقوق الإنسان أصبحت من القضايا العالمية، التي تسمح للمجتمع الدولي التدخل في الشؤون الداخلية لبعض الدول التي تضرب بحقوق الإنسان عرض الحائط، وهذا ما جعل قضية حقوق الإنسان تتحول - في بعض الحالات - إلى أداة سياسية، من حيث هي معايير يستطيع المجتمع الدولي من خلالها أن يدين بلداً ما، وقد تولت منظمات المجتمع المدني العالمية هذه المهمة، وأخذت تضغط على كل من يخالف تلك القوانين، بحيث أخذت تصدر نشرات عالمية وتقارير دولية تبين فيها أوضاع حقوق الإنسان في كل بلد، الأمر الذي شكل إحراجاً لكثير من الأنظمة غير الديموقراطية المنتشرة في العالم النامي، دون أن يعني ذلك التدخل في شؤون تلك الدول المحلية.

ويبدو أن التركيز على وضع «حقوق الإنسان» أتى من انطباع يقول إن الدول التي ترتكب انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان هي الدول الأكثر تهديداً للأمن والسلم العالميين، وأنه لو كانت هناك إرادة قوية للحد من انتهاكات حقوق الإنسان في بعض الدول لما نشبت الحرب العالمية الثانية على سبيل المثال. وهذا يعني أن التزام الدول بمبادئ حقوق الإنسان لا يوفر حياة سلمية وعادلة داخل تلك الدول وحسب، بل يوفر علاقات دولية تقوم على السلم أيضاً، لذلك نجد أن حركة حقوق الإنسان أخذت تتسع لتشمل مختلف الفئات المهمشة والمستضعفة، فظهرت اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري في العام 1969، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة في العام 1981، واتفاقية مناهضة التعذيب في العام 1987، واتفاقية حقوق الطفل في العام 1990، وكلها

اتفاقيات تأتي ضمن إطار وضع مسألة حقوق الإنسان في سياق عالمي، وما يمكن أن تساهم فيه هذه الحقوق من تحسين لنوعية حياة البشر، وجعلها أكثر كرامة وحرية وعدالة. وهذا يعني في النهاية أن تلك الاتفاقات لا تقتصر على حماية الناس من ظلم الدولة وتسلطها، بل تسعى أيضاً إلى حمايتهم من الظروف الاقتصادية القاسية والأوضاع التقليدية، التي كثيراً ما تقوم على اللامساواة والتغاضي عن حقوق الأطفال والنساء والفقراء، وبذلك يكون قد تداخل المحلي مع العالمي، والسياسي مع الاقتصادي، والثقافي مع الاجتماعي، والسياسة الدولية مع السياسة المحلية، والواجبات مع الحريات.

ويعود نجاح فكرة حقوق الإنسان العالمية إلى أن الشكل الذي ظهرت فيه وتم تدويلها عن طريقه، لا ينطلق من أي اعتبارات دينية، أو فلسفية خاصة، بل من قضية العدالة بوصفها قضية عالمية يتوق جميع البشر إليها، لذلك لا نجد فيها أي إشارة إلى مبادئ أيديولوجيا معينة، أو أسس فلسفية لهذه القضية، الأمر الذي يضمن عالميتها أولاً، ويبعدها عن أي تفسيرات خصوصية ثانياً، بحيث لا يستطيع أن يأتي أحد ويقول إنها تمثل ثقافة معينة، أو مذهباً أيديولوجياً محدداً، لذلك نجد أن هناك من فسر عالميتها بأنها تمثل «حقوقاً طبيعية للبشر»، بمعنى أنها حقوق نظرية مستقلة عن الحالة الاجتماعية، كما أن هناك من يرجع عالميتها إلى أنها تمثل «اتفاق بين الثقافات»، يمكن أن يؤسس لنظام كوكبي لحقوق الإنسان على أساس ما هو مشترك بين كل الثقافات، يضاف إلى كل ذلك التفسيرات التي تربط تلك الحقوق بالعدالة في توزيع المصلحة العامة، لكن، على الرغم من كل تلك الاختلافات في التفسير، إلا أنها تجمع على أن حقوق الإنسان قضية تنتمي إلى إمكانية إيجاد نظام معياري للعالم ككل.

5- نقد الحضارة المعاصر:

لقد أدت التغيرات الحديثة، التي أفرزتها الحياة المعاصرة، إلى عدد لا يستهان به من المشاكل، التي أخذت تعصف بالمجتمعات في مختلف المجالات، الأمر الذي دفع في النهاية بعدد من المفكرين إلى التشكك في قدرة حضارتنا الحالية على تحقيق حياة الرفاه والسعادة والعدالة للإنسان المعاصر، وقد دفعت تلك الهواجس بالدارسين إلى إعادة النظر في الأسس التي بُنيت عليها الحضارة المعاصرة: كالليبرالية والعلموية والرأسمالية والديموقراطية.. لينتهي الأمر إلى موجة عارمة من النقد والتحليل، تبين من خلالها، أن الأمور لم تسر كما كان يُعتقد، وأن تحقيق مبادئ المساواة والعدالة، والتخفيف من مظاهر السيطرة والعنف والاستبعاد الاجتماعي، أمور لا بد من العمل عليها، وإعادة التفكير فيها، قبل أن تصل هذه الحضارة إلى طريق مسدود.

ويعود اتجاه نقد الحضارة بشكل أساسي إلى دراسات كل من فرويد S. Freud (1856 - 1939) ، وهابرماس J. Habermas وماركس وهربرت ماركيوز Marcuse (1898 - 1979) ، وإريك فروم E. Fromm (1900 - 1980) ، بالإضافة إلى حنة أرندت (1906 - 1975)، وهربرت شيللر H. Schiller (1919 - 2000) ، وغيرهم من الذين دأبوا على معالجة المشكلات النفسية والسياسية والاقتصادية التي أفرزتها الحياة المعاصرة، فقد بيّن هؤلاء أن الأخطار والمصائب، التي جلبتها علينا الحضارة الجديدة، قد لا تقل أهمية عن المزايا التي أعطتها لنا، الأمر الذي أثار فضول فرويد ودفعه إلى الاعتقاد بأن مستوى القلق في الحضارة المعاصرة قد ارتفع، وأن الحضارة الحديثة وفرت - وللمرة الأولى - إمكانية حقيقية لأن يفني البشر بعضهم بعضاً على بكرة أبيهم، وهو قلق استفحل

أيضاً عند أريك فروم، الذي بيّن أيضاً أن «النزعة التدميرية» وصلت لدى الإنسان المعاصر إلى حدود غير مسبوقة، وأنها أخذت في الحياة الحديثة أشكالاً أكثر تطوراً من الماضي، ما يعني في النهاية أن حضارتنا الحديثة، وما تحمله من مظاهر التمدن، وتقسيم العمل، وازدياد الإنتاج، ونمو دور الدولة، وتطور التكنولوجيا، قد فتحت شهية الإنسان نحو العدوان أكثر فأكثر.

وتبين لهابرماس أيضاً أن إعجاب الإنسان المعاصر بمنجزات العلم والتقنية، وقناعته شبه المطلقة بقدرة العلم على حل جميع مشاكل البشرية، وتحقيق حلمها بالسيطرة شبه الكاملة على الطبيعة، وتسخيرها لخدمة البشر وسعادتهم، قد منعه من رؤية النتائج السياسية والاجتماعية لتطبيقات العلم، وما أدى إليه في النهاية من مشاكل، فالتكنولوجيا، التي نتجت عن تلاقي العلم والصناعة، قد حولت حياة الإنسان إلى كابوس، كما أنها ساعدت البشر على السيطرة على بعضهم بعضاً، وتحولت وسائل الإعلام ومؤسسات التعليم إلى وسائل بارزة للهيمنة، مثلما تحولت الشركات العابرة للقارات إلى مراكز للنهب والسيطرة، الأمر الذي أدى في نهاية الأمر إلى تشيؤ الإنسان، وشعوره بأن حلم الحرية والعدالة والرفاه أخذ يتسرب من بين أصابعه، دون أن يعرف كيف يتم ذلك التسرب.

فالمجتمع المعاصر اليوم، وعلى الرغم من قيامه على أسس الديموقراطية والعقلانية والعلموية، إلا أنه يعاني من «صنمية السلعة»، وتسيّد النزعة الاستهلاكية، وهيمنة وسائل الإعلام على الآراء والأذواق، مثلما تعاني العلوم المعاصرة، التي نظرت للإنسان على أنه كائن فيزيائي خالٍ من أي جانب روحي، من اغتراب حقيقي يبعدها عن المجتمع ومفاهيم العدالة والحرية، محتجةً بأن الحياة تسير وفق مخططات خارج نطاق البشر، وأن على البشر الخضوع لذلك النظام الكلي، سواءً أسميناه رأسمالية أم حضارةً أم تقدماً، وأن هذه هي ضريبة ذلك التقدم، لذلك نجد هابرماس يحاجج في أن التقدم العلمي لا يؤدي بالضرورة إلى التقدم الأخلاقي والعدالة، كما أعتقد كثير من فلاسفة العلموية، وهذا ما دفعة للدعوة لإصلاح جذري لأحوال حضارتنا وعلومنا المعاصرين، يقوم على إعادة الاعتبار للذات الإنسانية، والتعويل على ثقافة التواصل، وإعطاء مصالح المجتمع العليا، أو مصالح «المجال العام» الأولوية، حتى يمكن أن نصل في النهاية إلى مجتمع العدالة والمساواة والحرية والرخاء، ونكمل مشروع الحداثة الذي يعاني من كثير من النواقص.

ويبين تزفيتان تودوروفT.Todorov (ت:1939) أن الحضارة المعاصرة، لاسيما على مستوى السياسات الدولية، كثيراً ما تعاني من ازدواجية فاضحة، فالغرب، مثلاً، يريد الحرية لنفسه، لكنه يريد السيطرة على الآخرين، ويريد أن يصدر الديموقراطية، لكن عن طريق القوة، ويريد الأمن لنفسه، لكنه يحرص على إثارة الفوضى في بلدان عديدة، معتبراً أن الحضارة الليبرالية الحديثة خرجت عن مسارها، وانقلبت على نشأتها التي تولدت من التسامح، ومنع فرض العقائد والمصالح على الآخرين بالقوة، لذلك نجده يبين أن مبدأ «دعهم يعيشوا، دعهم يفعلوا» قد ذهب أدراج الرياح، الأمر الـذي دفع بالغرب إلى التعامل مع الآخرين وفق «المنطق الإمبريالي». أما الأمر المحير بالنسبة لتودوروف فهو كيف لحضارة ديموقراطية إنسانية أن تلجأ إلى كمية هائلة من العنف بهدف السيطرة، وكيف لها أن تدعم قوى في العالم لا تؤمن بالديموقراطية، وكيف توقفت عن فهم مسألة في غاية الأهمية، وهي أن نشر الديموقراطية هي مصلحة للحضارة الغربية، وللعالم عموماً، الأمر الذي حدا

به إلى وصف أوضاع العالم في بدايات القرن الواحد والعشرين بـ «اللا نظام العالمي الجديد»، وهو عنوان لأحد كتبه.

6- الدراسات ما بعد الكولونيالية:

كما امتد نقد الحضارة الغَربية، وما سببته للعالم من حروب ونزعة مادية، وسياسات استعمارية لشعوب الشرق وقارتي أفريقيا وأمريكا اللاتينية، حتى أدى إلى ظهور عدد من الدراسات، التي تقوم بنقد سياسات الغرب تجاه الشعوب الأخرى، وهو ما أخذ يعرف بالدراسات ما بعد الكولونيالية Post-Colonial Studies، بحيث أخذت هذه الدراسات بنقد وتحليل مختلف السياسات الاستعمارية للغرب، وتوضيح النتائج المدمرة والمصائب التي سببتها لتلك البلدان، كما سعت هذه الدراسات إلى كشف زيف ادعاء الغرب بأنه استعمر بعض البلدان لمساعدتها على التقدم والتنمية ونشر الديموقراطية، وإدخالها في عالم الحداثة عبر تحديث دساتيرها، ونشر المؤسسات السياسية في الحياة العامة.

ويأتي كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد (1935 - 2003) في مقدمة الكتب الما بعد كولونيالية، التي بيّنت أن الشرق من وجهة نظر الغرب هو موضوع يعاد صياغته بما يتوافق ومصالح وثقافة ورغبات وخيالات الغرب، وأن الـشرق من حيث هو شرق ليس له أي وجود في ذهن الإنسان الغربي، فالغرب سخَّر الأنثربولوجيا، وعلوم اللغة والأدب، والجغرافيا، لصناعة صورة للشرقي، مختلفة اختلافاً كلياً عن الغربي، بحيث ظهرت مصطلحات «الاستبداد الشرقي»، و«أسلوب الإنتاج الشرقي»، و«الشخصية الشرقية»، و«اللغات الشرقية»، الأمر الذي سمح في النهاية للبلدان الاستعمارية الغربية بالتعامل مع الشرق من منطلقات: إيجابيات الاحتلال، ومصائب الاستقلال، لأن احتلاله لتلك البلدان «يعود بالخير عليها».

وتفسر الدراسات ما بعد الكولونيالية النظرة، التي كونها الغرب عن الـشرق، انطلاقاً من أن الحفاظ على «الصورة النمطية» للآخر أكثر راحة للطرف المهيمن، حتى ولو كانت تحمل في طياتها تناقضاً فاضحاً، لذلك نجد أن المفكر الهندي هومي بابا Homi Bhabha (ت:1949) يجادل بأن النظرة الكالونيالية تعاني مما يسميه بـ «الازدواج الوجداني»، الذي يقصد به المزيج المركب من الانجذاب والنفور، الذي يسم العلاقة بين المستعمَر والمستعمِر، بحيث يرغب كل طرف في الآخر، وقد يعجب به، لكنه في الوقت نفسه ينفر منه ويهاجمه، وهذا يعني أن المستعمِر ليس مناهضاً بالمطلق للمستعمَر، وساعياً لتحطيمه بشكل كامل، مثلما يعني أن المستعمَر ليس معادياً للمستعمِر بالمطلق، وبين هذا وذاك تتوزع المواقف وتتأرجح بين القبول والتواطؤ من جهة، وبين المناهضة والرفض الكاملين من جهة ثانية. فمشكلة الخطاب الكولونيالي أنه لا يريد للشعب المستعمَر أن يكون نسخة طبق الأصل عن المستعمِرين، فإن حدث هذا فإنه سيكون أمراً باعثاً على الشعور بالتهديد إلى حد بعيد، وهذا التناقض ينتهي بوضع مزدوج سيخلخل في النهاية السلطات المستعمِرة نفسها.

مثل تلك التناقضات، دفعت بالدراسات ما بعد الكولونيالية إلى إقامة تاريخ جديد للحداثة، غير السرد الغربي التقليدي لها، مستنتداً في ذلك إلى تبصرات: فوكو، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930 - 2004)، وجاك لاكان Jacque Lacan (1901 - 1981)، ومدارس التحليل النفسي، تاريخ ينظر إلى «العنصرية» لا على أنها مجرد أثر منبثق من تصورات الحياة القديمة، بل بوصفها جزءاً من

التقاليد الإنسانوية المدنية والليبرالية الحديثة، وعلى البحث داخل الديموقراطية المعاصرة عن النزعات العرقية.

7- دور جديد للمثقف:

تعد التحولات، التي طرأت على دور المثقف من أكثر التحولات أهمية في الثقافة العالمية المعاصرة، وقد مهد لهذه التحولات تقاليد من النقد المركز لدور المثقف التقليدي، بحيث تبين أن الثقافة المعاصرة قد تجاوزت ذلك الـدور، وطرحت آفاقاً جديدةً ودوراً مختلفاً له، الأمر الذي أدى إلى ظهور ما يعرف بالمثقف النقدي، وزوال ما يعرف بالمثقف الوصائي.

فقد ولى الزمن، الذي يكون فيه المثقف صاحب دور رسولي، يمارس فيه التوجيه على الناس، ويضع نفسه كناطق مطلق باسم العدالة والأخلاق والمصلحة العامة، ليحل محله المثقف، الذي يتغلغل داخل المشاكل العامة بدل أن يحاول التعالي عليها، مثلما انتقل المثقف من دور الحكيم، الذي يمرر ثقافة القبول بالأمر الوقع، ناهيك عن ثقافة الطاعة والخضوع إلى القيام بدور شبيه بالدور الفوكوي في الكشف عن السلطة القابعة خلف المفاهيم، وبدور هابرماسي في نقد سلطة الإعلام والتكنولوجيا، وبدور توريني يسعى إلى إزاحة سلطة المجتمع عن الفرد، وبـدور نقدي يكشف أوهـام الهوية والسلطات الخفية التي تعمل من ورائها.

وقد جعلت مثل هذه الأدوار المثقف المعاصر في مواجهة شبه دائمة مع: «الدولة، أو الطبقة السياسية والفئات المسيطرة في المجال الاقتصادي، والمنافسة مع الكنائس، والجامعات، والعدالة، والجيش..». وقد جعلت منهم هذه المماحكات فئة ثقافية عامة، تدرك نفسها بوصفها جماعة لها دور مهم في المجتمعات الحديثة، كما وصلت درجة التحمس للمثقف اليوم أن ذهب مـؤرخ للمثقفين، مثل توماس سويل Thomas Sowell، إلى التأكيد على أن المثقف هو أحد أهم المحركين للمجتمعات الحديثة، والمُسهلين للتغيير والثورات، لأنه «من دون المثقفين لم تشتعل أي ثورة رئيسة في التاريخ الحديث، وفي المقابل لم نقم بأي حركة مضادة للثورة من دون مثقفين، فالمثقفون هم آباء الحركات وأمهاتها، وبالتأكيد أبناؤها وبناتها».

ويأخذ الدور المعاصر للمثقف مبرراته من الالتزام الأخلاقي، أو ما يسمى بـ «الالتزام السياسي» بالقيم الإنسانية الكبرى، كالحرية والعدالة والمساواة، لكن ليس عبر رؤية مثالية تسمح للمثقف بالهروب من المواقف والأسئلة الحرجة في المجتمع، بقدر ما تكون عبر تلك المواقف، وفي خضم صراعات المسائل الاجتماعية والسياسية اليومية.

غير أن النقد الحديث لدور المثقف يبين أن المثقف اليوم ليس دائماً على ما يرام، لأنه كثيراً ما يبالغ في سلطته وتقدير حكمته، بالإضافة إلى أن انزلاقه باتجاه «شعبوية» تدفعه إلى تقديم نظريات يرغب فيها الناس، على حساب نزاهته العلمية ودوره الأخلاقي، هذا إذا لم ينجر وراء مصالحه وانتماءاته وشروطه الاجتماعية.

وعلى الرغم من كل ما يقال عن المثقف، وتراجع سلطته لصالح الدولة والمصالح الاقتصادية الكبرى، والدور غير الأخلاقي الذي ينزلق إليه من حين إلى آخر، إلا أن المجتمع لا يزال حتى اليوم ينظر إليه بوصفه الشخص، الذي يأمل منه تقديم الحلول للمشاكل الكبرى، التي تعصف بالمجتمعات من حين إلى آخر، وهذا ما دفع بالمثقف المعاصر إلى توسيع دائرة تأثيره في المجتمع والسياسة عبر الدخول إلى

مختلف المجالات الإعلامية الحديثة من صحافة إلكترونية ومواقع التواصل الاجتماعي، وتحوله إلى محلل سياسي واقتصادي وتربوي، يعمل على شرح خلفية الأحداث للناس، وينتج الأفكار التي يتداولها المجتمع، ويحدد الطريقة التي يرى فيها المجتمع أوضاعه، وهذا طبعاً يتطلب منه الارتقاء قليلاً فوق تيار الأحداث المتدفق واستخلاص العبر والرؤى.

هكذا نجد أنه إذا كان هذا هو المشهد الكلي، الذي تدور في فلكه الثقافة العالمية اليوم، فإن أبرز ما يميز هذا المشهد أنه مارس عملية نقد واسعة، أعطى من خلالها معاني جديدة للمفاهيم الثقافية الحداثية، كالهوية والمواطنة والقومية والتعدد الثقافي، وحاول من خلال هذه المعاني الجديدة حل مختلف المشاكل الاجتماعية والسياسية، التي رافقت عملية تقدم الحداثة والديموقراطية في المجتمعات المتقدمة.

وقد أدت عملية النقد الواسعة تلك إلى انتقال الثقافة العالمية من الطريقة «الخصائصية» إلى الطريقة «السيرورية». ويقصد بالطريقة الخصائصية تلك التي تنظر إلى كيان ما من منطلق أن له خصائص جوهرية هي التي تحدد وجوده وسيرورته على مر الزمن، بحيث تكون تلك الخصائص مترابطة بشكل بنيوي وتتمتع بنوع من الوجود المجرد، لتمثل في النهاية ماهية الكائن، أما الطريقة السيرورية، فتنطلق من العلاقات والتفاعلات، التي تبني كائناً ما خلال حركته في الواقع والزمان. وعلى الرغم من أن هذا الانتقال من الرؤية الخصائصية إلى الرؤية السيرورية قد خطى خطوات كبيرة، بتأثير من الفلسفات البراغماتية وما بعد الحداثية، إلا أن الصراع بين الطريقتين لا يزال يطل برأسه من حين إلى آخر في مجال الدراسات الثقافية المعاصرة. وتعد نظرية هنتنغتون Samuel (1927 - 2008) Huntington حول صراع الحضارات مثالاً على الرؤية الخصائصية للحضارات، التي ترى أن لكل حضارة - في النهاية - خصائص تميزها، وتحدد أشكال وجودها وطرق نظرتها للآخرين، بينما تعد دراسة كل من بيتر جي كاتزنشتاين Peter J.Katzentein حول الحضارة في السياسة العالمية، وديتر سنغاس Dieter Senghaas حول الصدام داخل الحضارات، مثالاً على الرؤية السيرورية، التي ترى أن هناك انحساراً كوكبياً «لنزعة جوهرية الثقافة»، وأن دراسة الاختلافات الحيوية بين الثقافات أهم بكثير من اصطناع صفات ثابتة لتلك الثقافات، لينتهي هذا النوع من الدراسات السيرورية إلى الاعتراف بحداثات ثقافية متعددة، على مستوى التفكير بالحداثة، وبنسبية ثقافية على مستوى الثقافة، وبتعددية حضارية على مستوى التفكير بالحضارة، وبتبني التفاعل الإيجابي بدل الصراع بين الحضارات، وبتصور منفتح للثقافة يهتم بالتغيرات أكثر من الثوابت، وهذا يعني في النهاية أن الدراسات المعاصرة للثقافة والحضارة والقومية والهوية والحقوق والحداثة لم تعد تهتم بالبحث عن «نواة» لتلك الكيانات النظرية، بقدر ما أخذت تهتم بالبحث في تفاعل القيم والتقاليد والعادات والهويات والثقافات والذاكرة، والأفق المفتوح الذي يمكن أن يضفي إليه ذلك التفاعل مع المستجدات السياسية والاجتماعية.

رابعاً: الثقافة العربية وتحولات الحداثة:

لا شك في أن الحداثة الغربية وتحولاتها فرضت على الثقافة العربية إعادة التفكير بمختلف القضايا، التي تتعلق بالفرد والقومية والحريات والتراث والوعي الديني، وذلك بالتساوق مع الأوضاع المستجدة التي يعيشها العالم العربي، والمشكلات التي

وجد نفسه في مواجهتها، والمهمات التي اعتقدت تلك الثقافة أن عليها إنجازها في كل مرحلة. وقد تنوعت إعادة التفكير تلك في مواقف ورؤى ثقافية مختلفة، بين متمثل لتحولات الحداثة، ومدرك لأهميتها في السياق الثقافي العربي، وبين مفضل الالتزام بسياق ديني ثقافي ينطلق من أن لكل حضارة خصوصياتها وهوياتها، التي تمثل شخصيتها الحضارية والتاريخية المستقلة، وبين مُركز على البعد السياسي للحداثة وسياسات دولها الاستعمارية، وصولاً إلى الاتجاهات التوفيقية بين مسار الخصوصية ومسار العالمية.

ويبدو أن استجابة الثقافة العربية المعاصرة لتحولات الثقافة العالمية كانت في مجملها متحفظة، أو مثالية، أو توفيقية، أو حتى عدائية في بعض الحالات، أما السمة الأكثر بروزاً، فهي أن النقاش الثقافي العربي حول شكل الدولة، والهوية، وعلاقة الدين بالسياسة، وكيفية التعامل مع التراث، وقضايا القومية والاشتراكية، والموقف من العولمة، قد انقسم إلى تيارين كبيرين، على الرغم من التنويعات التي تدور في فلك كل تيار، وعلى الرغم من تذمر بعض المفكرين العرب من هذه الثنائيات، وهذان التياران هما:

الاتجاه الخصوصي: وهو اتجاه يدعو إلى إجراء نوع من التوافقات بين المنجزات السياسية والثقافية للحداثة الغربية من جهة، وبين الثقافة الإسلامية والنزعة القومية التي تميزت بها الثقافة العربية في العقود القليلة الماضية من جهة ثانية، وذلك على قاعدة الخصوصية العربية الإسلامية، فهذا التيار - مثلاً - يأخذ بالنزعة القومية الألمانية، لكنه يجرد هذه النزعة من مضمونها الديموقراطي، كما أنه يقبل بالديموقراطية، ويأخذ بها في منطلقاته النظرية، لكن بعد أن يحاصرها إما باجتهادات دينية، أو بنزعة اشتراكية، أو مركزية تكرس هيمنة الزعامات التقليدية، وهذا أيضاً حال مفهوم المواطنة، الذي يتحول داخل الثقافة السياسية العربية إلى أداة أيديولوجية للتطويع، ومفهوم الهوية، الذي ينقلب داخل هذا الاتجاه إلى وسيلة للانغلاق والهيمنة المجتمعية على الفرد، وأداة لفرض قدر من التشكيك بكل الهويات الأخرى، وتسويغ نوع من المواجهة الصاخبة مع مختلف الهويات، وبذلك يكون هذا الاتجاه قد استبدل فكرة التقدم واللحاق بالركب الحضاري، التي سيطرت على الثقافة العربية في عصر النهضة، بفكرة الخصوصية وصون الهوية، بحيث أصبحت الخصوصية المقولة المركزية للثقافة العربية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فما يميز هذه المرحلة من الثقافة العربية، وفق رضوان السيد (1949): «الإشكالية التي تقول ليس كيف نتقدم، بل كيف نحافظ على هويتنا وديننا».

الاتجاه الكوني: وهو الاتجاه، الذي ينطلق من الاعتقاد بـ «وحـدة الإنسانية»، وعالمية المبادئ، التي تؤسس للعدالة والحرية والسلم، من حيث إنها مبادئ موجودة لدى كل البشر، وتسود كل الحضارات، وإن اختلفت الوسائل وتنوعت التجارب من حضارة إلى أخرى. فهذا التوجه يرفض الحديث عن أي خصوصية مطلقة، أو اختلاف جذري بين الثقافات، لأنه يعتقد أن التنوعات الثقافية أنساق فرعية على النسق العالمي العام، وأن النزعة الكونية، التي يجب أن نتماشى معها «تتضمن مجالات رحبة للنزوع الإنساني نحو القيم الشاملة والرفيعة للمساواة وعدم التمييز، والتضامن البشري، والثقة بإمكانات الإنسان (فرداً أو جماعةً) للعيش بسلام وحرية وانسجام»، دون أن يعني ذلك التخلي عن كل ما هو خصوصي وتراثي وقومي، بقدر ما يعني دمج كل ذلك في توجه إنساني كوني.

وإذا أخذنا بعض الأمثلة على التوجه الإنساني الكوني، فإننا نجد أنه عندما تعامل مع التراث حاول

التأكيد على وجود نزعات إنسانية موجودة في الثقافة العربية الإسلامية منذ عصورها الأولى، من قبيل عودة محمد أركون (1928 - 2010) إلى إحياء «نزعة الأنسنة» في فكر الفلسفة العربية الإسلامية، في محاولة منه لاستلهام تلك النزعة الإنسانية وتوظيفها في الثقافة العربية المعاصرة، أما إذا أخذنا كيفية تفسير هذا الاتجاه للنصوص الإسلامية، فإننا نجده يعطي الآيات الكريمة معاني إنسانية وحداثية، بحيث يحاول اكتشاف شمولية الرؤية الإسلامية، وتوافقها مع مفاهيم الثقافة الغربية، كالعقد الاجتماعي، والحق الطبيعي، والحقوق الفردية، لأن الإسلام، في منظور هذا الاتجاه، يبني الإيمان على العقل، ولأن «الحكم مدني في الإسلام»، ولأن الإسلام يتعامل مع الإنسان أولاً، وليس مع قوميات أو أعراق أو طوائف محددة. وفيما يتعلق بمسألة الهوية، فإن هذا الاتجاه يذهب إلى تبني هوية منفتحة على التغيرات والقيم الحداثية، تحرر الهوية من تجاذبات الأيديولوجيا، وتحاول التأكيد على أن الهوية مفهوم ديموقراطي قبل كل شيء، لذلك لا يجوز تأجيل الديموقراطية باسمها.

أما بالنسبة لخريطة توزع الاتجاهين، فقد توزع الاتجاه الخصوصي على تنويعات قومية وإسلامية وإثنية، وأيديولوجية اشتراكية ويسارية، بالإضافة إلى انتشاره بين أوساط الثقافة الشعبية، التي كثيراً ما «تتماهى» مع الفئات المسيطرة عليها من قوى سياسية ودينية وتقليدية، الأمر الذي أوقعها في النهاية بنوع من الهوس على خصوصيتها، مدفوعة إلى هذا الهوس من توجهات «الثقافة المهيمنة»، التي كثيراً ما تجر الثقافة الشعبية باتجاه أيديولوجيات قومية أو دينية تعلي من شأن الخصوصية والتقوقع حولها، ناهيك عن توجيه الوعي الثقافي باتجاه قضايا خارجية، كالعولمة، وصراع الحضارات، وحروب الهويات، والقضايا القومية والتاريخية.

أما الاتجاه الكوني، فقد توزع على تنويعات ضمت مفكرين نقديين، وأصحاب التوجهات الليبرالية، وجماعات المجتمع المدني، وفئات واسعة من المثقفين والقراء المحترفين، بالإضافة إلى رجال دين متنورين، وبعض الفئات الشعبية، التي تؤمن بالقيم الإنسانية الكبرى ووحدة الحياة البشرية. ويعد هذا الاتجاه أكثر تأثراً وتفاعلاً مع التحولات الثقافية العالمية، بعكس الاتجاه الخصوصي، الذي يغلق أبوابه في وجه تلك التحولات بحجج قومية أو دينية أو سياسية، أي بحجة الخصوصية. وعلى عكس الاتجاه الكوني، الذي يكتفي - غالب الأحيان - بتقديم مناقشات نظرية مجردة لقضايا الهوية، ونقد القومية، وطرح التعددية الثقافية، والتأكيد على مركزية قضية الديموقراطية، فإن الاتجاه الخصوصي يؤسس لنفسه في مناقشات يومية ومباشرة لمختلف تلك القضايا، ويخترق مختلف المؤسسات التعليمية والثقافية والدينية على نطاق واسع. وعلى ذلك يمكن القول - وبدرجة بعيدة - إن الاتجاه الكوني يكاد يكون اتجاهاً «نخبوياً»، غير أنه أخذ يمارس قدراً لا بأس به من التأثير في المجال العام للمجتمع، وهو ما توضح بصورة جلية من خلال الثورات العربية، التي بينت أن هناك فئات شبابية واسعة متشبعة بقيم الحداثة ومؤمنة بالديموقراطية إلى أقصى درجة.

وعموماً، فإننا سنحاول في الفقرة الآتية استخلاص السمات العامة للثقافة الشعبية العربية - التي تتقاطع بشكل كبير مع الثقافات الشعبية في مختلف أنحاء العالم – ومدى تأثرها بتحولات الحداثة المعاصرة، ثم نحاول في الفقرة التي تليها تحديد أهم الإشكاليات، التي توقف عندها المثقفون العرب، خلال العقود القليلة الماضية، وكيفية تعاملهم مع تلك الإشكاليات، ومدى تجاوبهم مع مسار الثقافة العالمية.

الثقافة الشعبية في العالم العربي:

إذا كانت الثقافات الشعبية أو الجماهيرية، التي تمثل رؤى عامة الشعب لمختلف أحوالهم، وما يكونونه من تصورات وطرق عيش لحياتهم تتصف، وفق فوكو، ودنيس كوش، وبيير بوردو، وفرويد، وغوستاف لوبون بأنها ثقافة انقيادية ومستهلكة لرؤى وتفسيرات الثقافة المهيمنة المنتَجة من قبل الفئات المسيطرة على مجتمع ما، فإن الثقافة الشعبية العربية أيضاً ليس لها من هم سوى إنتاج التصورات والقيم، التي تزيد من الهيمنة عليها، دون أن تدري بذلك، بحيث نجد أن تلك الثقافة تتمحور حول: التكيف، والتماهي، والولاء، والتبرير للثقافة المهيمنة، التي تنتجها الفئات السياسية والدينية المسيطرة على المجتمع، فالثقافة الشعبية، وفق توصيف فرويد، ثقافة عاطفية تغلب الجانب الانفعالي على الجانب العقلي، وأيديولوجية تقدم الأفكار على الواقع، كما أنها سريعة التأثر باللغة، وتتعلق بالأوهام ولا تهتم بالحقيقة، الأمر الذي جعلها تتصف في النهاية بمواقف، يمكن إنجازها بالآتي:

أ - التعصب الهوياتي: لا تنظر الثقافة الشعبية العربية إلى نفسها على أنها معنية بما يحصل من تحولات في إعادة تكوّن الهويات على أسس مكتسبة ومتغيرة، أو غروب الهوية القائمة على الماهية المسبقة والنهائية، فمفهوم الهوية في الثقافة الشعبية لا يزال يهدد الحياة الثقافية والسياسية العربية، ويدفعها إلى مزيد من الانغلاق في العلاقة بين الهويات المحلية، لاسيما في العقدين الأخيرين.

تقليدياً تتوزع الهويات في العالم العربي على ثلاثة أشكال:

الهويات الدينية والطائفية: التي ترى أن الدين الإسلامي ومذاهبه وطوائفه تشكل مرجعاً مناسباً ومعنوياً لتكوين هويات ذات أصالة دينية عريقة.

الهويات القومية: وأبرزها الهوية القومية العربية، ثم تأتي هويات الأقليات القومية، وكلها هويات تعتمد على الأصل المشترك واللغة في تأكيد معقولية انتمائها الواحد، شأنها في ذلك شأن القوميات الأوروبية.

الهويات الإقليمية أو الوطنية: وهي هويات ظهرت نتيجة ظهور دول ما بعد الحرب العالمية الثانية، بحيث ظهرت هويات على مقاسات تلك الدول، بحيث أخذت تكوّن سردياتها وتاريخها الخاص إلى أن أصبحت هويات يعنى بها الإعلام، وتُقدَّم في المدارس على أنها الأساس الأوحد للعيش المشترك و«الوحدة الوطنية». وعلى الرغم من أن هذا النوع من الهويات مصطنع، أوجدته ظروف سياسية معينة، إلا أنه لا يزال صامداً، وبدأ يتحول إلى نوع من الانتماء لا بد من أن يؤخذ به، لا سيما الهوية الإقليمية في العراق ومصر والسودان واليمن وسوريا وبلدان عديدة.

وتعد العلاقة بين تلك الهويات متغيرة، وتقوم على التناحر والرفض والاندماج، بحيث شهدت بدايات القرن العشرين صعود نجم الهوية القومية على حساب الهوية الدينية، وأخذت النزعة القومية تعتقد أن الأديان لم تعد تستطيع توحيد القوميات، لأن الذي «يوحد الجماعات في الأمم المختلفة هو الروابط القومية المتفاعلة الخاصة بكل أمة، وليس وحدة المعتقدات السماوية». ويبدو أن هذا الصعود كان تحت تأثير ارتفاع وتيرة الاحتجاج على السلطة العثمانية، التي كانت تحكم باسم الإسلام، غير أن الوضع تغير بعد ذلك، وأخذت النزعة القومية تميل إلى التفاهم مع الهوية الإسلامية، وعدت كل من الهويتين مكملة للأخرى، وذلك بخلاف التجربة التركية، التي انتهت إلى الفصل الكامل بين القومية والدين. ولم نصل إلى النصف الثاني من القرن

العشرين حتى ترسخ اتجاه التوفيق بين القومية والإسلام المبني على الاعتقاد بأن الإسلام يعد جزءاً جوهرياً من العروبة، وأن العروبة هي جزء أساسي من الإسـلام، وهو ما ذهبت إليه الأيديولوجية البعثية في بعض تجلياتها المتأخرة، التي بينت أن «الصلة بين الإسلام والعروبة حيوية ومتصلة». ومع بداية ثمانينات القرن العشرين، أخذنا نشهد ما يسميه عزيز العظمة (ت: 1947) بـانتقال النزعة القومية «من التفاهم مع الإسلام إلى الاستسلام له»، وأخذ الوعد الديني بالخلاص ينتشر بشكل واسع، وأخليت الساحة لما أخذ يسمى بـ«التطرف الديني» و«الاعتدال الإسلامي».

أما تيار الهوية الإسلامية، فلم يغب عن القرن العشرين، حيث كان يعتقد منذ بدايات القرن العشرين بوحدة إسلامية تجمع كل المسلمين، وهو ما عبر عنه جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، آنذاك، وأكد عليه بعد ذلك عدد من المفكرين الإسلاميين، الذين بينوا أن الإسلام هوية ودولة ومنهج شامل للحياة.

وفي ما يتعلق بالهوية الإقليمية، فيبدو أنها بقيت في حدود الانتماء الشكلي المدعوم من قبل دول ما بعد المرحلة الاستعمارية، إلى أن تحولت إلى واقع معترف به فيما بعد. وعلى الرغم من ذلك، بقيت الهوية الوطنية، أو «الجنسية» في الوجدان الشعبي العربي لا تعني أكثر من أوراق رسمية وجواز سفر ليس إلا، إلى أن أتينا إلى مرحلة الثورات العربية، حيث أخذت الهوية القومية بالتراجع بشكل كبير، لصالح الهويات الوطنية الإقليمية، التي أخذت الثقافة الشعبية تفكر فيها كخيار واقعي يأخذ بعين الاعتبار التعددية الثقافية للعالم العربي، وكذلك لمواجهة تيار الهوية الإسلامية، الذي يبدو أنه التيار الأبرز، والأكثر انتشاراً، في أوساط الثقافة الشعبية اليوم.

دون أن نشهد أي محاولات جادة، تحاول أن تتوافق وتتكيف في وضع هوياتي جديد يؤسس لهوية تجمع بين تلك الهويات على أساس الاعتراف بالخصوصيات والتفاهم على أوضاع معقدة، الأمر الذي يدفع إلى القول إن عالم الهويات في الثقافة الشعبية بقي متصلباً وجامداً، وإن شهدنا تراجع بعض الهويات وصعود أخرى.

ب- سيطرة نمط الإسلام الشعبي الزعامي: تسيطر على الثقافة الشعبية في العالم العربي ثلاثة أنماط من التدين هي:

نمط التصوف: وهو طريقة في التدين ينتظم فيها الناس على شكل فرق وزوايا ومدارس دينية، لها طقوس خاصة تعزز زعامات شعبية ريفية. ويقوم هذا النمط من التدين على أن الدين يجب أن يؤخذ من شيوخ معنيين، وأنه ليس بمقدور الناس فهم واستيعاب نصوص الدين وتعاليمه بمفردهم، كما أن ما يميز النمط الصوفي في التدين هو عدم التدخل في السياسة (الحياد السياسي)، لضمان استمرار وجـوده الثقافي، وعدم تعرضه لأي اسـتـجوابات سياسية، لذلك نـجده يركز على البعد الزهدي، والاكتفاء بالعمل الخيري، وإقامة الاحتفالات الدينية الدورية.

نمط التدين الرسمي: وهو نمط ظهر لدى الفقهاء ومؤسسات الإفتاء، وينتشر في المدن عبر التأسيس لنفسه على قواعد فقهية، أما السبب في نشوء هذا النوع من التدين، فهو رغبة الدولة في تنظيم شؤون الناس على أسس دينية من جهة، والسيطرة على المجتمع من باب ديني، يشرعن لوجود السلطة السياسية ويبرر أفعالها دينياً، ويضمن ولاء المؤسسة الدينية لها، لذلك وجد هذا النمط من التدين نفسه مرتبطاً بالسياسة، ومضطراً لخوض معارك سياسية

هنا أو هناك، الأمر الذي أدى في النهاية إلى ظهور تحالف طويل الأمد بين هذه النمط من التدين والأنظمة السياسية.

نمط التدين السلفي: وهو نمط من التدين مرتبط بالنصوص الدينية الأساسية، ويفضل الالتزام الصارم بها، بعيداً عن كرامات المتصوفة والهموم السياسية للإسلام الفقهي، حتى إنه كثيراً ما يقوم بالدعوى لإصلاحات تعيد الدين الإسلامي إلى نقائه الأول، وتخرجه مما علق به من «بدع» ومبالغات في الطقوس والعبادات. يذكر أن هذا النمط كثيراً ما يتداخل مع النمط الفقهي باتجاه التدخل في شؤون السياسة أكثر فأكثر.

وعلى الرغم من أن الأوضاع العامة للمسلمين لا تخرج عموماً عن هذه الأنماط، إلا أننا قد نلاحظ تداخلاً بين هذه الأنماط في بعض الحالات، كما يمكن أن نشير إلى أن كل نمط قد تطرأ عليه بعض التغيرات من حين إلى آخر، فوتائر الصدام بين نمط التدين الصوفي والسلفي قد ترتفع وتنخفض بحسب الأوضاع السياسية والاجتماعية، كما أن النقد الذي يوجهه نمط التدين السلفي لنمط التدين الرسمي قد يصل في بعض الحالات إلى حد التصادم، مثلما يمكن أن نلاحظ أنه قد تحصل تحالفات بين نمط التدين السلفي والمؤسسة السياسية.

وعلى العموم، فإن دور هذه الأنماط في الحياة الثقافية العربية دور محافظ لا يميل إلى إحداث أي تغيرات كبرى، كما أنه لا يتفاعل مع التحولات الثقافية العالمية إلا في حدود ما يعتقد أن الشريعة الإسلامية تقبله. يضاف إلى ما سبق، أنه كثيراً ما ينشغل بترسيخ سلطة الزعامات الشعبية (التصوف)، أو سلطة الزعامات السياسية (نمط التدين الرسمي)، أو سلطة المؤسسات الدينية (نمط التدين السلفي).

ولا بد من الانتباه إلى أن هذه الأنماط عموماً لم تمتلك القدرة على توجيه المؤسسة السياسية والتحكم بها، بل إن الغالب هو العكس تماماً، لذلك فإنها تصنف ضمن الثقافة المهيمَّن عليها، على الرغم من تشاركها مع الثقافة المهيمِنة، أو بلغة بورديو: «فئةٌ مهيمنٌ عليها داخل الطبقة المهيمنة، وأن عدداً من مواقفهم، في الشأن السياسي على سبيل المثال، له صلة بغموض موقعهم بصفتهم مهيمناً عليهم من بين المُهيمنين».

ج - تقديم المجتمعي على الفردي: تحتل الجماعة group مكانة خاصة في النسق الثقافي العربي المعاصر، فالثقافة العربية اليوم لا تعطي الأهمية المستحقة للفرد وحقوقه ومصلحته، بينما تعلي من شأن الجماعات الكبرى، كالأمة وجماعة المذهب أو القومية أو القبيلة، لذلك فإنها تركز على مفاهيم «العيب»، و«الحرام»، و«الفضيحة»، و«الوجاهة»، و«السمعة»، و«المكانة»، و«الزعامة».. وكلها مفاهيم تبين مدى المكانة التي يحتلها المجتمع في طرق تفكير الثقافة في مختلف أحوالنا.

وهذا يعني في النهاية أن هذه الثقافة تقبل وتؤيد وتدعو إلى سلطة المجتمع على الفرد، حرصاً منها على الأخلاق العامة أو المحافظة على وقار المجتمع، لذلك نجدها تكثر من استحضار السلطات: فللمذهب الديني زعيم، وللعشيرة زعيم، ولكل جماعة زعيم، وأحياناً رموز، لابد من احترامهم والامتثال لما يروه مناسباً للآخرين. ويعد الخروج على هذه الزعامات أمراً مرفوضاً، ويضع الفرد، الذي يريد التقليل من شأن تلك الزعامات، في دائرة الشر أو السفاهة، وهذا هو الأصل في إعلاء هذه الثقافة لدور الطاعة في الحياة الثقافية عموماً. وتزداد المشكلة تعقيداً عندما نلاحظ أن ثقافة الإعلاء من شأن الجماعة والطاعة كثيراً ما تتسرب إلى المؤسسات التعليمية، وتصبح منهاجاً عاماً يتخلل مختلف المقررات في المدارس

والجامعات، مثلما تتحول التراتبية الاجتماعية إلى أمر لابد من احترامه والمحافظة عليه بوصفه نوعاً من البديهيات المفروغ منها.

وهذا يعني في النهاية أنه لم يترسخ في وعي هذه الثقافة أن المؤسسات الاجتماعية الكبرى، كالأمة والهوية والوطن والقبيلة، هي في النهاية مؤسسات مليئة بالعلاقات السلطوية، وتهتم بمصالح فئات محددة، وتخدم بعض الفئات المتنفذة عبر العصور. ويبدو أن مرد ذلك يعود إلى أن الثقافة الشعبية العربية في حاجة أكثر لصقل فكرتها عن الدولة من حيث إنها ذات أصل تعاقدي، تحكمها علاقات الحقوق والواجبات، وأن الكيانات الاجتماعية لا خير فيها إذا لم تسع إلى خير الفرد أولاً وقبل كل شيء، ذلك أن سلّم القيم في الثقافة العربية سلم تنازلي وليس تصاعدي، بمعنى أن المفاهيم الأخلاقية، ومعقولية التقاليد والقيم، تأتي من الأعلى، أي من الجماعة الكبرى، وليس من الأسفل، أي من الذي يراه الناس أنه يمكن أن يحقق لهم المصالح وييسر حياتهم، ويزيد في سعادتهم.

وهذا مرده إلى تراجع مساحة «التفكير النقدي»، لأن هذه الثقافة لا تميل إلى إعادة التفكير بمسلماتها والمبادئ، التي وجدت نفسها تسير بموجبها منذ زمن طويل، مثلما أنها تركن إلى عدم الوثوق بالفرد عندما يحاول إعادة تقييم العلاقة مع القيم الكبرى. ومن هنا، يأتي عدم ثقة هذه الثقافة بفئة «الشباب»، لأن هذه الفئة غالباً ما تميل إلى التجاسر على بعض القيم الاجتماعية، التي تكبل المجتمع برقابة صارمة تحافظ على الوضع القائم إلى أقصى درجة ممكنة، ولعل هذا ما يفسر أن الشباب هم من بدأ الثورات العربية المعاصرة، وتجاسر على السلطة السياسية وتحالفاتها التقليدية، لذلك، فإنه من غير المنتظر أن يكون موقف هذه الثقافة إيجابياً ومشجعاً للديموقراطية إلا في حدود معينة، لأن الديموقراطية، في أحد وجوهها، هي إعادة الاعتبار للفرد في وجه المجتمع، من حيث إن الفرد هو الذي ينتخب زعماءه، وهو الذي يختار ما يراه مناسباً للمجتمع ولنفسه، الأمر الذي يقلل من المكانة المركزية للجماعات، لذلك نجد أن الثقافة الشعبية تستهلك مقولات الثقافة المهيمِنة حول الديموقراطية من حيث إنها لا تناسب قيمنا بحجة الخصوصية، أو أننا غير مستعدين بعد لهذا النظام بحجة التخلف.

وعلى الرغم من ذلك،إلا أن هذه الثقافة، وخلال العقود القليلة الماضية، أخذت تتحسس أهمية الديموقراطية، وبدأت حتى الأحزاب الدينية تؤكد على أهميتها، كما أخذنا نشهد نقاشات واسعة وتداولاً لمفاهيم، مثل المواطنة، والحقوق، والمجتمع المدني.. إلخ.

د - التجاور العقيم لقيم الأصالة والحداثة: يعد تجاور «الثنائيات» من السمات البارزة للثقافة العربية الشعبية، بل وحتى ثقافة النخبة في كثير من الأحيان، وقد تجلت هذه الثنائية عبر الانتصار الكامل لأحد الخيارات الثقافية، ورفض كل ما عدا ذلك، ومن هذه الثنائيات: الحداثة أو الأصالة، القومية أو الإسلامية، العقل أو النقل، التراث أو الثقافة الغربية، أولوية الواقع أو العقل، الحرية أو المستبد العادل، الوحدة أو القطرية، السلفية أو الصوفية، الشريعة أو القوانين الوضعية، التسامح أو العنف، حوار الحضارات أو صراعها، القطيعة مع الغرب أو الاستفادة منه..

وعلى الرغم من أن المنتظر من هذه الثنائيات هو تعميق الحوار، والتجاوز إلى وضعية متقدمة تتجلى في التكيّف والاستيعاب والإثراء، حتى نصل إلى وضع ثقافي أكثر نضجاً مما هو الحال عليه، إلا أن الذي حصل في الثقافة الشعبية العربية هو

بقاء الأنساق الثقافية الثنائية متجاورة وليست متفاعلة، أو متعايشة بطريقة انعزالية، بحيث نصل إلى شكل شبه كوميدي تأخذ فيه الثقافة أشكالاً غريبة، بحيث تنتقي ما تشاء من المتناقضات، وتنتج التنويعات التي تفتقر حتى إلى أدنى أشكال التفكير العقلي البسيط، فهناك دول علمانية، لكنها قبلية في الوقت نفسه، وأخرى ديموقراطية، لكنها عسكرية في داخلها، وهناك من يريد «المستبد العادل» أو يسعى إلى تحقيق «ديموقراطية مركزية»، وهناك من هو ديموقراطي ويريد الوحدة بالقوة، وهناك من يريد حوار الحضارات وهو موغل في الكره للغرب وقيمه، وهناك من يريد القطيعة مع الغرب، ولا يستغني عنه في كل مجالات حياته، وهناك ليبراليون يرفضون توريث بناتهم، وماركسيون لم يتوانوا عن التعبير عن طائفيتهم، وطائفيون يتحدثون عن التسامح.. إلخ.

وينتج عن هذه الطريقة الثنائية في التفكير الثقافي أن يتحول: الحق والباطل والخير والشر في حياة الناس إلى أمور شبه قَبْلِيِّة وسابقة حتى على التفكير، دون أي اعتبار لسياق الظروف وتشابك القيم النسبية والثقافات، وهذا يؤدي إلى تبلور ثقافة لا واقعية، تركز على المبادئ دون ربطها بالواقع، وعلى الاتساق النظري للأفكار دون معرفة كيف تتفاعل مع الأحداث، وعلى البيان اللغوي وتحول الكلمات إلى أدوات للأفعال، بحيث يصبح الناس حبيسي أفكارهم، لأنها هي التي تقودهم وتحدد مواقفهم، بل وتدفع في كثير من الأحيان للتعصب لها، والدفاع عنها بأي ثمن كان، بعيداً عن أي فاعلية من قبل الفرد.

لا شك في أن التقوقع داخل منطق ثنائية القيم ليس طارئاً على الثقافات المعاصرة، مثلما أن التفكير الديني خلال عصور طويلة مثال بارز على هذا النوع من التفكير، غير أن هناك نقداً واسعاً وجه لهذا النوع من التفكير من مختلف العلوم الحديثة والدراسات المهتمة بالقيم والثقافات، وأخذ يتغلغل هذا النقد منذ عقود طويلة إلى الثقافة العالمية، ويعد واحداً من العوامل الذي أدخل تغيرات مهمة على طرق تفكير البشر في قيمهم وثقافاتهم.

أما على مستوى الثقافة الشعبية العربية، فيبدو أن الأمر لا يزال شبه غائب عنها، الأمر الذي يزيد في سكونها وتعلقها بمبادئ وقيم عاشت عليها لقرون طويلة، وهذا قد يعود في جانب منه إلى الأزمة البيداغوجية في العالم العربي، من حيث إن المدارس والجامعات تعلم الناشئة أشياء كثيرة، لكنها لا تعلمهم أبداً كيف يفكرون، وكيف يتعاطون مع القضايا الثقافية، وإذا كان هناك من إدخال لمواد ثقافية، فهي إما بقصد الدعاية لمذهب ثقافي، أو بقصد التحريض ضد مذهب ثقافي آخر وإلباسه كل أنواع الشرور، الأمر الذي يفاقم المشكلة، ويجعل الأفراد ليس غير قابلين للتفاعل مع الثقافات المحلية الأخرى فحسب، بل غير قادرين على التفاعل مع تحولات الحداثة الكبرى أيضاً.

هـ - غياب فكرة التعددية الثقافية: يبدو أن الانعزالية، وعدم تفاعل الثقافات الشعبية مع بعضها بعضاً يعود بشكل كبير إلى غياب فكرة «التعدد الثقافي» وأهميتها في تلك الثقافات. فحتى وقت قريب من القرن العشرين، لم يكن هناك تعصب إقصائي حاد للثقافات المختلفة، محلية كانت أم عالمية، كما أن تعدد المذاهب الصوفية كان منتشراً، وكثرة المذاهب الفقهية لم تكن لتقلق أحداً، والأخذ من الثقافات الأخرى كان علامة بارزة في بعض العصور الإسلامية، ما يعني أننا نعيش اليوم مشكلة قد لا تعود برمتها للتراث وثقافاته، بقدر ما تعود إلى أوضاع مستجدة، هي التي أدخلت الثقافة الشعبية في بوتقة التفكير الثقافي العقيم.

ويبين رضوان السيد أن الأكثرية في العالم العربي اليوم ترى أن «التعددية الثقافية محرمة دينياً، وأن التعددية السياسية إن لم تكن محظورة، فهي محوطة بالكراهية»، أما أسباب هذا الخوف من التعددية فتعود بشكل أساسي إلى الاعتقاد بأن إفساح المجال لهذه التعددية قد يؤدي إلى تفكك المجتمع وتقسيمه، أو دخوله في صراعات وخلافات من أنواع مختلفة، أما الفئات التي تؤكد على أهمية التعددية وترسيخها في المجتمعات العربية فهي الأقليات، التي ترى أن الأنموذج التعددي التفاهمي هو الأنسب للجميع، مثلما أنه يعطي لكل فئة حق التعبير عن ذاتها وحقوقها، وصولاً إلى مجتمع العدالة والمساواة، بين جميع الفرقاء الثقافيين.

وعلى ذلك، فإن مشكلة التعددية الثقافية في الثقافة الشعبية العربية تعود إلى أن الأكثرية لا تسعى إلى التعددية، لأنها أكثرية، والأقلية تسعى إلى الاعتراف بالتعددية، لأنها أقلية، وهذه مشكلة تعود إلى أن الأكثرية لا تدرك أهمية الاعتراف بالتعددية الثقافية، وأنه من دون ذلك سيبقى المجتمع رهناً بيد قوى الهيمنة، التي ستلعب على ذلك التجاذب بين الأكثرية والأقلية، لذلك نجد أن الأقليات الثقافية ترتاح لفكرة المواطنة، وأحياناً لفكرة العلمانية، على الرغم من إفراغ الدولة لتلك الأفكار من مضامينها العقلانية والتحررية.

أما الدولة، فقد حلت مشكلة التعددية الثقافية، واستفادت منها بـ«إقامة علاقات زبونية بين النظام السياسي، وفئة اجتماعية أو أكثر، للسيطرة الأمنية والاقتصادية، أسرياً أو إثنياً أو فئوياً أو مذهبياً»، الأمر الذي قد ينتهي إلى الفوضى والصراع بين الفرقاء الثقافيين، في حال دخلت الدولة طور الضعف، وهو ما حدث في لبنان والسودان وسوريا والعراق والصومال واليمن وليبيا، وسيحدث في دول أخرى، طالما لم تعط مسألة التعدد الثقافي الاهتمام الذي تستحقها.

وعلى ذلك، يبدو أن للدولة دوراً في استمرار مشكلة التعددية الثقافية، فإذا كانت الدولة في العالم الغربي - وفق باتريك سافيدان Patrick Savidan - قد اعترفت بالتعددية الثقافية، واضطرت إلى إقامة نمط اندماج سياسي وثقافي يحقق نوعاً من الانسجام بين مختلف السكان، على قاعدة المواطنة والديموقراطية، والربط بين الحرية والانتماء الثقافي، فإن الدولة في العالم العربي عكست المسألة، وحاولت تأزيم التعددية الثقافية، والاستفادة منها لتحقيق المزيد من الولاء لها، لذلك نجد أن هناك حديثاً مكثفاً عن دور الدولة في تأزيم مشكلة التعددية الثقافية في العالمين العربي والإسلامي، فهناك من يعتبر سياسات عدد من الدول العربية الحديثة هي المسؤولة أصلًا عن ظهور مشكلة التعددية، عبر ممارستها لسياسة الإقصاء والتجاهل للتعددية، أو الاعتماد على الطوائف والمذهب في تثبيت وجودها، وبذلك لا تعود الدولة هي المحرك الأساسي للاندماج الثقافي، كما يرى ديفيد ماك كرون David Mccrone، ولا تعود تهتم بواجب كفالة جميع الآراء والمواقف والهويات والأعراق، وضمان عدم التمييز وفق العقيدة أو المذهب أو ما شابه ذلك، كما يوضح جاك فابر في فكرته عن الدولة.

إن غالبية الدول في العالم العربي المعاصر - كما توضح تقارير التنمية الإنسانية - لم تنجح في تطوير الحكم الرشيد، ومؤسسات التمثيل القادرة على ضمان المشاركة المتوازنة لكل الفئات، وتحقيق العدالة في توزيع الثروة بين مختلف الجماعات، واحترام التنوع الثقافي، وإذا علمنا أن الدولة أصبحت أحد المصادر، الذي يهدد «أمن الإنسان»، وأقل التزاماً بالعهود الدولية لحقوق الإنسان، وأكثر تعسفاً باستخدام القوة والإكراه، أمكننا أن ندرك الانغلاق، الذي تعانيه الثقافة الشعبية، وتقوقعها

على خصوصياتها وهوياتها وانتماءاتها القومية، ذلك أن اللجوء إلى مثل تلك الكيانات الهوياتية شبه الموازية للدول، والتمسك بها، يزداد كلما قلّت ثقة الناس بالدولة، وكلما تخلت الدولة عن دورها في ضمان الأمن النفسي والسياسي، ووقفت حجر عثرة في وجه فتح آفاق حقيقية أمام التعايش السلمي.

ولعل هذا ما يفسر عدم احترام الثقافة الشعبية لكيان الدولة، وهذا ما لحظناه في أفعال بعض فئات الثورات العربية، التي دخلت مرحلة العنف المسلح، في سلوك شبه عدمي مدفوع برغبة طفولية بتحطيم تلك المؤسسات، كما يفسر من جهة ثانية عدم اعتبار الشباب العربي للدولة، عند هجرته إلى البلاد الغربية، والنظر إليها بوصفها طرفاً قد يكون ضده، أكثر من اعتبارها ممثلاً له، ولو بعد سنوات من الهجرة.

2- الفكر العربي المعاصر وتحولات الحداثة:

إذا كانت استجابة الثقافة الشعبية العربية ضعيفة لتحولات الحداثة، نتيجة تقوقعها على خصوصيتها أولاً، ولأسباب موضوعية تتعلق بعدم مساعدة الدولة لهذه الثقافة في الانفتاح على العالمية ثانياً، فإن الثقافة النخبوية ليست أحسن حالاً، ولم تتمكن هي الأخرى من تفعيل تثاقف إيجابي مع الثقافة العالمية، إلا في حدود معينة، وبقي التيار العالمي أضعف بكثير من التيار الخصوصي المحلي، على الرغم من المحاولات الجادة والجهد الكبير الذي بذل ضمن هذا الإطار. وهذا يعود، عموماً، إلى أن الثقافة النخبوية بقيت بمجملها ضعيفة التأثير على الثقافة الشعبية، وذلك لفقدانها وسائل التأثير الموضوعية، بسبب ارتفاع معدلات استخدام القوة، وتراجع مستوى أمن الإنسان العادي، وسيطرة مناهج التلقين في التعليم، وارتباط بعض فئات المثقفين بالسلطات، والبرج العاجي الذي حرص بعض المثقفين على التمتع بنعيمه.. كل ذلك قلل الثقة بما يقوله المثقفون، وأوجد شرخاً في العلاقة بين المجتمعات ومثقفيها، حتى إنه ترسخت صورة لدى الإنسان العادي مفادها أن هؤلاء المثقفين لا يتحسسون هموم الناس، وميالون للسلطة ومعقلنون لسياساتها، لكن هذا الأمر لا يعني، في النهاية، أن ثقافة النخبة لم تَقُد الثقافة الشعبية إلى ساحات واسعة، وتغذيها بقيم ورؤى دفعتها لإعادة التفكير في كثير من القضايا.

وعلى العموم، فإننا سنتناول مسألة تفاعل الفكر العربي المعاصر مع تحولات الحداثة من خلال ثلاث قضايا أساسية هي: حقوق الإنسان وارتباطها بالخصوصية، والديموقراطية وشكل علاقتها بالأمة والشريعة، والقومية وتفاعلها مع التعددية الثقافية.

أ- حقوق الإنسان بين الخصوصية والكونية:

انقسم الفكر العربي المعاصر حول مسألة حقوق الإنسان العالمية، وفي ما إذا كان من الواجب أن تأخذ بها الثقافة العربية الإسلامية، وتنطلق منها في التأسيس لنفسها في عالم الحداثة، أم الاكتفاء بالأدبيات الإسلامية والتراثية، التي لا تقلل أيضاً من قيمة الإنسان وحقوقه، وتصون كرامته. وقد أدى هذا الانقسام إلى ظهور «اتجاه خصوصي» لا يمانع من تقبل مفاهيم حقوق الإنسان العالمية، لكن بشرط أن يتم التأسيس لهذا القبول عبر مرجعية تراثية إسلامية أو قومية، حتى لا تتسلل القيم العالمية إلى داخل الثقافة العربية وتفقدها خصوصيتها. وفي المقابل، ظهر «اتجاه عالمي» ينظر إلى مسألة حقوق الإنسان على أنها مسألة إنسانية وعالمية، لذلك لا بد من الأخذ بهذه الحقوق والمفاهيم دون أي خوف،

اعتقاداً منه أن «الثقافة العالمية»، على مستوى القيم العالمية الكبرى واحدة.

وينطلق الاتجاه الخصوصي من أن الإسلام سبق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بكثير من الدعائم الإنسانية: كواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وواجب التعاون على البر والتقوى، وواجب منع الظلم.. وهذه دعائم تكفي المسلمين ليؤسسوا ميثاقاً خاصاً بحقوق الإنسان الإسلامية، وهذا ما كان في العام 1981، عندما أصدر «المجلس الإسلامي في أوروبا» البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام. ويبرر أصحاب هذا الميثاق إصدارهم بياناً لحقوق الإنسان خاصاً بالمسلمين بأن مصدر الحقوق في الميثاق العالمي مصدر شعبي تعاقدي، بينما مصدر الحقوق في الإسلام «إلهي». والفرق الذي يريد أن يؤكده هذا الاتجاه بين نظرة «الإسلام لحقوق الإنسان، ونظرة الحضارة الغربية إليها هو أن الحضارة الغربية حققت أعظم إنجازاتها في هذا المجال بتحويل حقوق الإنسان من حقوق طبيعية إلى سياسية، بينما يجعلها الإسلام في نصوص ثابتة وحقوق ربانية، فالشريعة الإسلامية تنظر إلى حقوق الإنسان على أنها فرائض إلهية وواجبات شرعية»، لذلك يرى الاتجاه الخصوصي أنه إذا كانت تلك الحقوق في الحضارة الغربية أموراً يمكن التنازل عنها، وممارستها ليست ملزمة، لأنها ذات طبيعة سياسية، فإن الواجبات الإسلامية، ومنها حقوق الإنسان، لا يستطيع صاحبها إسقاطها، لأنها واجب ديني ملزم. وباختصار، فإن مسألة حقوق الإنسان مرتبطة بتطبيق الشريعة الإسلامية.

وإلى مثل هذا الرأي يذهب أيضاً محمد عمارة (ت: 1931)، الذي يعتبر أن حقوق الإنسان ذات مصدر ديني، وأن الإسلام يؤكد عليها ويعتبرها من الضرورات الواجب تطبيقها في بلاد المسلمين، والسبب في ذلك «أن الحقوق الإنسانية ضرورات فطرية للإنسان، من حيث هو إنسان، وإسلامنا هو دين الفطرة، التي فطرنا الله عليها، فمن الطبيعي والبديهي أن يكون الكافل لتحقيق هذه الحقوق، ومن ثم أن يكون المصدر الطبيعي لمن يريد التماس هذا (السياج)»، لذلك نجده يهاجم العلمانيين، لأنهم يدعون الأمة إلى أن «تلتمس الدرع الفكرية لحقوقها الإنسانية من حضارة الغرب، وإنجازاتها بميدان حقوق الإنسان، وليس في فكر الإسلام»، فحقوق الإنسان، إذن، ليست مسألة عالمية، ولكل حضارة خصوصياتها في هذا الإطار، وهذا نقد شاع بين أوساط مثقفين من حضارات مختلفة، ذهبوا إلى أن حقوق الإنسان بصيغتها العالمية هي تعبير عن خصوصية الحضارة الغربية، وهذا لا يمنع أن يكون لكل حضارة مفهومها الخاص لتلك الحقوق.

أما الاتجاه العالمي، فإنه يرى أن الدين الإسلامي يقوم على مبدأ «وحدة الخلق»، ويعني هذا المبدأ أن الناس «متساوون في القيمة والحقوق والواجبات» بغض النظر عن أديانهم أو قومياتهم، فالأخلاق الدينية أخلاق شاملة، شأنها شأن القيم العقلانية، التي تؤسس رؤية متكاملة للعالم، لذلك نجد أن رضوان السيد يرجع محاولة «الإسلاميين الإحيائيين» إنشاء إعلان إسلامي خاص بحقوق الإنسان، يؤسس تلك الحقوق بتكليف من الله عز وجل، وبعيداً عن الحق الطبيعي للإنسان، والإطار الليبرالي الذي نشأت في كنفه، يرجعها إلى اعتقاد الاتجاه الخصوصي بأن حقوق الإنسان العالمية هي حقوق أوجدها «الآخر المسيحي أو الغربي»، ومن ثم لا يليق بالمسلمين أخذ أفكار كبرى من أعدائهم على الصعيد السياسي.

وإلى مثل هذا الرأي يذهب الجابري (1935 - 2010)، الذي يدعو إلى ما يسميه «عملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية، والثقافة العربية الإسلامية، أي كونها

تقوم على أسس فلسفية واحـدة»، ما يؤدي إلى زيف الطرح الخصوصي، الذي يربط هذه الحقوق بحضارة معينة أو يقيمه على دين بعينه، لأن «الثوابت الثقافية» واحـدة وعالمية، وإذا كان هناك من اختلافات في الرؤى والتفسيرات، فإنها تعود لاختلاف الظروف والسياقات التاريخية، وما يريده الجابري بالتأصيل الثقافي، ليس التوفيق بين المفهوم العالمي لحقوق الإنسان والثقافة العربية الإسلامية، ولا تضمين الوحدة بالأخرى، بل «إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان داخل ثقافتنا، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية، التي تقوم عليها، ولا تختلف جوهرياً.. عن الأسس، التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية، ومن هنا يبرز الطابع العالمي الشمولي، الكلي، المطلق، لحقوق الإنسان من داخل الخصوصية الثقافية نفسها، ويتأكد مرة أخرى أن الخصوصية والعالمية ليستا على طرفي نقيض، بل على العكس، هما متداخلتان متضايفتان».

أمـا المحـاولات، التي تربط حقوق الإنسان العالمية بالعلمانية، والقول إن الأخذ بتلك الحقوق سيؤدي إلى علمنة المجتمع العربي الإسلامي، كما يذهب إلى ذلك الاتجاه الخصوصي، فإن الجابري يبن تهافته، من خلال التأكيد أن الاتجاه الخصوصي يستخدم مفهوم العلمانية بشكل ملتبس وغير دقيق، لأن العلمانية «لا تعني الاستغناء عن الدين، بل فقط تحريره من سلطة الكنيسة وطقوسها. لقد بنوا معقولية حقوق الإنسان باعتماد العقل وحده فعلاً، لكن ليس ضد الدين، بل ضد الفهم الذي تفرضه الكنيسة»، وبذلك لا تعود هناك أي مخاوف من الحمولة الأيديولوجية الممكنة لمفهوم حقوق الإنسان، ولا يعود أي مبرر لربطه بدين معين أو حضارة بعينها، بحيث يتضح أن الصراع حول مفهوم خاص لحقوق الإنسان لكل حضارة ليس له أي أسس فكرية.

ب - الشورى والديموقراطية وحق الأمة:

على الرغم من توافق غالبية توجهات الفكر العربي المعاصر على أهمية الديموقراطية، والأخذ بها كنظام للحكم، وطريقة لتداول السلطة، وترسيخ دور الشعوب في اختيار حكامها، إلا أن هناك خلافاً حاداً حول مضمون هذا المفهوم، ومدى التشابه بينه وبين الشورى، وفيما إذا كان مصدر السلطة إلهياً أم إنسانياً، كما امتد الخلاف ليتناول المبادئ التي تقام عليها الديموقراطية، فهل هي العقلانية والحرية كما هو الحال في الحضارة الغربية الحديثة؟ أم الشريعة والفقه والاجتهادات، كما هو حال الفكر الإسلامي المعاصر؟

وقد انقسم المختلفون حول هذه المسألة أيضاً إلى اتجاهين رئيسيين: الأول خصوصي يرى أنه لابد من الأخذ بالديموقراطية كطريقة في الحكم، ولا ينكر أهمية هذه الفكرة في الفكر السياسي المعاصر، غير أنه يرى أيضاً أن «الديموقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلق، بل هي سلطة الشعب وفقاً للالتزام بالشريعة.. ولا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان». وعلى ذلك، فإن هذا الاتجاه يحاول المزاوجة بين مفهوم الشورى ومفهوم الديموقراطية على قاعدة الشريعة الإسلامية، لذلك فإن أنصار هذا الاتجاه يـرون أنه لا يمكن الأخـذ بالديموقراطية إلا إذا أقيمت مرجعية إسلامية لها، والمقصود بالمرجعية الإسلامية هنا أن يتم تقسيم الديموقراطية إلى سلطة وحكم، والسلطة تكون للشعب بينما الحكم لله، ويريد هذا التيار بهذا التقسيم: أن الحاكم يصل للحكم عن طريق الانتخابات أو الشورى، وبذلك تكون السلطة للشعب في اختيار حاكم، غير أن

هذا الحكم عليه أيضاً أن يحكم بموجب الشريعة الإسلامية، وبذلك، يكون مصدر الحكم إلهياً، وهنا يكون الافتراق الواضح بين الديموقراطية والشورى. ففي الشورى، تكون المرجعية إسلامية، ويمكن أن نجري بعض التعديلات عليها، بحيث لا تتم المبايعة مرة واحدة، بل عدة مرات في كل فترة زمنية، كما لا بد من التشديد على التزام الحكام بالشورى ومصالح المسلمين، بحيث يصبح الالتزام بالشورى واجباً ضرورياً وليس اختيارياً كما ذهب بعض الفقهاء، لذلك ينتهي هذا الاتجاه إلى أن فكرة الديموقراطية مثلها مثل فكرة حقوق الإنسان، لها منبت حضاري، وذات خصوصية تناسب الحضارة الغربية ولا تناسب الحضارة الإسلامية، إلا بعد إجراء تعديلات جوهرية عليها، فإذا كانت الديموقراطية الغربية تقوم على أسبقية المجتمع الأهلي وعلى الحرية غير المقيدة دينياً، فإن الدولة عند هذا الاتجاه ملتزمة بآراء «أهل الحل والعقد»، وبالعلماء والفقهاء، ولهؤلاء دور كبير في تحديد شكل الدولة والقوانين التي تسيِّرها، والمهام التي تناط بها.

أما الاتجاه الثاني، فهو الاتجاه العالمي، الذي يرفض مثل ذلك الفهم للديموقراطية وعلاقتها بالدولة والسلطة، لأنه يعتقد أن مثل ذلك الفهم ينسف نظرية الدولة من أساسها، مثلما يفقد الديموقراطية لمحتواها الحداثي القائم على الحرية والعقد الاجتماعي والمواطنة. فالحرية هي الأساس الذي تقام عليه الديموقراطية وليس سلطة علماء الدين، كما أن الدولة التي تسيِّر من قبيل أهل والعقد وفقهاء السلاطين لا تهتم سوى بترسيخ سلطة الحاكم دون اعتبار لحقوق الأفراد، لذلك نجد أن هذا الاتجاه يقيم السلطة الديموقراطية بناء على المجتمع، لأن «الحكم مدني في الإسلام»، ولأن مصدر السلطات هو الأمة وليس الشريعة الإسلامية، كما أن ليس من مهمات الدولة تطبيق الشريعة، لأن هذه المهمة لم تظهر إلا في القرن العشرين من تاريخ التجربة السياسية الإسلامية.

يضاف إلى كل ما تقدم، أن المراد من إعطاء مهمة تطبيق الشريعة الإسلامية للدولة، هو جعل هذه الدولة بيد الأحزاب الدينية فقط، لأن هذه الأحزاب اعتبرت نفسها الأقدر على تطبيق وفهم الشريعة الإسلامية، وهذا يعني أن تطبيق الشريعة أمر موجود في كل مراحل الدول الإسلامية، وهي مهمة يقوم بها الناس والقضاة، لكن أن تتحول هذه المهمة إلى مهمة المهمات، وإلى نظام شامل لا هوية للدولة من دونه، فهو تضخيم جديد يخفي داخله رغبة خفية في استيلاء الأحزاب ذات التوجه الإسلامي على السلطة. لذلك يرى التوجه العالمي في الفكر العربي المعاصر اليوم أن مضمون الديموقراطية الحديث لا يختلف عن التجربة الإسلامية، من حيث إن «إجماع الأمة» هو مرجعية الدولة في الإسلام، وإجماع الأمة يعني أن الناس هم أصحاب السلطة في الإسلام، كما أن المجال السياسي والمجال الديني كانا متمايزين في الحضارة الإسلامية، «لذلك لم يحصل صراع بينهما، كما حصل في الغرب الوسيط، ولأن المؤسسة الدينية الإسلامية ما ادعت حقاً إلا مرة في المجال العام»، وهذا يعني في النهاية أن مفهوم الديموقراطية، بالنسبة لهذا الاتجاه، مفهوم إنساني شامل، لا يجوز اتهامه بالخصوصية الحضارية، ولا إجراء تعديلات عليه تخرجه من جلده، لكي يصبح مؤهلاً للأخذ به، فمقولة العقد الاجتماعي، وهي إحدى أسس الديموقراطية موجودة في مبادئ الإسلام التي تقوم على التعارف والحرية والكرامة - كما يبين السيد - كما أن السلطة في الإسلام للأمة (الشعب) وليست لفئة محددة من رجال الدين، وفوق هذا وذاك، فإن مفهوم الكرامة في الإسلام مفهوم يتوافق

مع الديموقراطية التي لم تأتِ إلا لصون تلك الكرامة، وقل مثل ذلك الأمر على مفاهيم العدل والمساواة وغيرها من المفاهيم الإنسانية الإسلامية.

جـ - القومية والتعددية الثقافية:

لم يلقَ مفهوم التعددية الثقافية الأصداء، التي تسمح لنا بالقول إنّ الفكر العربي المعاصر اهتم بهذه المفهوم وأسس عليه، إلا جزءاً محدوداً من نقاشاته الفكرية في المرحلة المعاصرة.

ففي مرحلة ما بعد الاستقلال، ساد الفكر القومي، الذي أقصى القوميات الأخرى، ووضعها في موقع هامشي لا يقوم إلا على الاندماج في الفكرة القومية الشاملة، التي اعتُبرت الحصن الأخير الذي عليه أن يوحد الأمة في وجه الاستعمار، الذي لم يدخر جهداً في تجزيء هذه الأمة إلى دويلات تابعة له، وقد ترافقت تلك السيادة للفكر القومي بظهور مفهوم «الوطنية» الإقليمية، الذي سعت بعض السلطات إلى ترسيخه بما يخدم الحدود السياسية التي وجدت نفسها داخلها.

وما يقال على صعيد التوجه القومي يقال أيضاً على صعيد التوجه الوطني، الذي أقصى كل التنويعات الثقافية، سواء كانت دينية أم قومية، لصالح ما يسمى عادة بـ «الوحدة الوطنية». ومع العقود القليلة الماضية، عاد التوجه الإسلامي إلى الواجهة، وهو التوجه الذي يفكر بالسياسة – منذ أيام الأفغاني (1838 - 1897)- على أساس الهوية الإسلامية الجامعة. ومع هذا الاتجاه، تراجعت أيضاً ساحة التعددية الثقافية لصالح التوحد تحت شعارات إسلامية.

فعلى الصعيد القومي، وصلت فكرة القومية العربية حداً من التعصب والانغلاق شبيهاً بالنزعات القومية العصبية، التي سادت في أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين، وبدأت الأحزاب القومية العربية فور وصولها للسلطة بالتحالف مع العسكر، ومنع الجرائد، وترسيخ سيطرتها الأيديولوجية على الجامعات والمدارس، وضخ فكر تحشيدي عاطفي يعلي من شأن الشعور بالقومية العربية، ويتغنى بأمجادها، مستفيداً من القدرات شبه السحرية لـ«الشعور القومي»، أو ما يعتبره فردريك هرتز Frederick Hertz (1878 - 1946) بأنه «أقوى عامل في السياسة الحديثة»، لذلك نجد أن ما ميز هذه الفترة هو ظهور عدد كبير من المفكرين القوميين، الذين ينطلقون من أن الوحدة هي الهدف الأسمى للعرب، وأن الاشتراكية هي المضمون، الذي يجب أن يعطى للوحدة، لأنها هي التي تحقق العدالة الاجتماعية، وأنه لا ضير من تأجيل الحرية والديموقراطية إلى حين تحقيق الوحدة. وتعد كتابات ميشيل عفلق (1910-1989)، وزكي الأرسوزي (1899 - 1968)، ونديم البيطار (1924 - 2014)، وعبد العزيز الدوري (1919 - 2010)، والسيد ياسين (ت: 1933)، ومحمد عزة دروزة (1888 - 1986)، مثالاً بارزاً على تلك الفترة. فقد ذهب نديم البيطار إلى اعتبار أن «وحدة العرق، أو فكرة الجنس الواحد، كانت أقدم آصرة ربطت بين مجموع الناس، وأقدم قاعدة قامت عليها الجماعات البشرية»، كما ذهب ساطع الحصري (1880 - 1967) إلى أن «الاعتقاد بوحدة الأصل - والشعور بالقرابة - يعمل عملاً مهماً في تكوين الأمم»، وذهب عبد الله عبد الدايم (1924 - 2008) إلى ضرورة أن نحيي ماضينا وتاريخنا، لأن التاريخ هو الذي يجعلنا نعي «الكيان القومي الموجود داخل نفوسنا».

غير أن تداخلات السياسة، وتأجيل مسألة الحرية، وفشل سياسات التنمية، والهزائم التي منيت بها الأنظمة القومية، جعلت النزعة القومية وأحزابها

تتراجع، وتفقد قوتها في أوساط الناس، كما لم ينفعها تبنيها للعلمانية، لأنه تبين أن العلمانية من دون ديموقراطية، هي وسيلة شبيهة بوسائل الاستبداد التقليدية، الأمر الذي أخلى الساحة للتوجهات الإسلامية، التي شجعت على تبني أفكار الهوية والخصوصيات الحضارية، وأخذت تقيم النظرة الدينية على أنها «رؤية للعالم والدولة»، وأنها خطاب يمكن أن يجيب عن كل التساؤلات، وقد وصلت إقصائية بعض هذه التوجهات إلى حد تبني العنف والتأسيس له بطريقة شبه عدمية في بعض الحالات.

وفي مقابل خطاب «الإسلام السياسي»، عادت الثقافة العربية في مرحلة ما بعد الثورات العربية المعاصرة، إلى الحديث عن «الهويات الوطنية»، كالهوية السورية والعراقية والمصرية.. إلخ، إذ تبين لها أنها هويات يمكن التأسيس عليها، لكن على أسس ديموقراطية تراعي مطالب الحرية والعدالة والتعددية الثقافية. فقد اتضح، مثلاً، أن «الهوية السورية» يمكن أن تجمع السوريين من كل المذاهب الدينية، والأصول العرقية، في هوية واحدة تؤمن بالتعددية الثقافية على أساس التفاهم وإعطاء المجال للخصوصيات الثقافية لتعبر عن نفسها، وتمارس حقوقها. وقل ذلك عن خطاب «الهوية العراقية»، الذي يمكن التأسيس له على استراتيجية الدولة الفيدرالية الوطنية، فمن دون التفكير بمثل هذه الهويات، بوصفها الحلقة الوسطى، التي يمكن أن تلتقي حولها كل الأقليات والإثنيات والطوائف التي تعيش في منطقة معينة، فإن الأمر قد يترك لاحتمالات أكثر خطورة، وستبقى عملية الاستثمار السياسي للتنوع الثقافي جارية على قدم وساق، من قبل جميع القوى الفاعلة، وهذا يعني أن هناك هويات وطنية أخذت تتبلور من جديد بوصفها من وسائل سلمية وعملية لحل الخلافات التي أوصلتنا إليها الأحزاب القومية، أو المستقبل الخطير الذي يمكن أن توصل إليه حركات «الإسلام السياسي»، وهي هوية تقوم بوصفها مكتسبة فرضتها الظروف والمصالح والثقافة، وليس هوية مسبقة، كما أنها هوية اختيارية تتوصل إليها مجموعة من الناس، الذين يعيشون في مكان محدد ويرغبون بالعيش السلمي المشترك، مثلما أنها هوية نابعة من إرادة شعبية، وليست مفروضة من قوى كلية تريد أن تفرضها بالقوة، هوية تطورية تفاعلية، بحيث لا تكتسب وجودها واستمرارها إلا بفضل تغيرها لاستيعاب كل ما هو جديد وطارئ.

خاتمة

لا شك في أن تفاعل الثقافات عملية معقدة، وتدخل فيها عناصر وتصورات متشابكة، تتعلق بفكرة كل ثقافة عن التعددية الثقافية، والكيفية التي تعي نفسها من خلالها، ورؤيتها لمسائل القومية والهويات والحريات، الأمر الذي يدفع إلى الاستنتاج بأن ذلك التفاعل لا يسير بوتائر ثابتة، وكثيراً ما يتعرض لصدمات مدوية، وتغيرات فجائية، لا سيما أن الثقافة العربية المعاصرة لا تزال تعاني من مشكلات كبرى تتعلق برؤيتها لحرية الفرد، وكيفية التعامل مع التراث، وسيطرة الثقافة التقليدية المهيمنة، وعدم تمكنها من وضع حد لتغول العناصر اللاعقلانية واللاعلمية التي تخترقها من كل الجهات، دون أن ننسى الوضع غير المستقر الذي وجدت الحداثة نفسها فيه، فتحولات الحداثة المعاصرة لا تسير بطريق محدد، ولا تزال تحلل وتعيد التفكير في قضاياها، كقضية التقدم، ودور العلم الاجتماعي، ومشاكل الديموقراطية، والعلاقة بين الحضارات، والعلاقة بين الحرية والعدل.

وفي نهاية هذا البحث، يمكن أن نستنتج بعض الملاحظات على تفاعل الثقافة العربية المعاصرة مع تحولات الحداثة:

في العلاقة بين الهوية والحرية: إذا كانت الحداثة وتحولاتها المعاصرة قد حسمت أمرها منذ زمن في تقديم قضية الحرية على قضية الهوية، فإن الثقافة العربية الحديثة لم تتمكن من حسم هذه المسألة، ولا يزال التفكير بالهوية يحتل مساحة أكبر بكثير من التفكير بالحرية، فالثقافة الشعبية، وبعض الاتجاهات الفكرية العربية، لا سيما القومية والدينية، تكاد تجعل من قضية الهوية قضية القضايا، والمدخل الكبير لأي مقاربة للأوضاع والمستجدات التي تحيط بالثقافة العربية، لذلك، فإن المتابع للتحولات الفكرية الحقيقية التي تحاول الموازنة بين الهوية والحرية، وإعطاء الهوية مضموناً ديموقراطياً، يلاحظ أن تلك المحاولات بقيت ذات مردود متواضع، ولم تتجذر بشكل كبير، وهذا ما أدى في نهاية الأمر إلى تحول الثورات العربية المعاصرة، في هذه المرحلة، أي منذ العام 2013، من ثورات من أجل الحرية، إلى ثورات منشغلة بالهوية، الأمر الذي يعني أن تيار الهوية لا يزال هو الأقوى، على الرغم من أن الذي أشعل تلك الثورات هم طلاب للحرية وليس الهوية، فالثقافة العربية، وبتأثير من عدم حسمها لمسألة الحرية، وتقديمها على كل المطالب الأخرى، كثيراً ما تعاني من الاستقواء عليها عبر فرض مفاهيم أخرى على مسارها، كإعطاء الأولوية للعدالة الاجتماعية، ومحاربة الفقر، كما فعلت البلدان الاشتراكية، أو إعطاء الأولوية للهوية، كما تفعل الأيديولوجيات القومية والدينية، وأخيراً ظهرت أولوية الأمن والأمان، وهذا كله يغذي في النهاية الهوية التقليدية المغلقة، ولا يساعد على نشوء هوية إنسانية قابلة لاستيعاب كل الانتماءات المحلية، ومجاراة التحولات العالمية، والتفاعل الإيجابي معهما، ولعل هذا ما يفسر في النهاية عودة الهويات للتفاعل في الثقافة العربية أكثر من أي وقت مضى.

في العلاقة بين الكلي والفردي: إذا كانت الحداثة قد انتقلت بعد الحرب العالمية الثانية من إعطاء الأولوية للكيانات الاجتماعية، من قومية وأمة وغيرهما، إلى إعطاء الأولوية للفرد وحقوقه وانتمائه الثقافي، والدفع لأن يكون المجتمع هو الذي عليه أن يخدم مصالح الفرد ويحترم حرياته، وليس العكس، فإن الثقافة العربية المعاصرة لم تتمكن من إنجاز هذا الانتقال بعد، فلا تزال قضايا الأمة والانتماءات الجمعية والأيديولوجيات، التي تعلي من شأن الجماعة على حساب الفرد، تتسيد الساحة في الثقافة العربية المعاصرة، ولا تزال الواجبات أهم بكثير من الحقوق، والحاجات المعنوية الاجتماعية أهم من الحاجات المادية الفردية، لذلك، فإن الثقافة العربية اليوم مدعوة لنوع من التوازن بين الاجتماعي والفردي، لا سيما أن الشعوب العربية دفعت الكثير بسبب تلك الانتماءات الجمعية، ويمكن أن تدفع أكثر إذا لم يتم إعطاء نوع من المساواة بين مطالب الفرد في حياة كريمة تضمن له حقوقه واحترام عقائده وحياته المادية، وبين مطالبه في أن يرى أمته وقوميته ودينه في أعلى المراتب الحضارية.

في التوفيق بين الخصوصية والكونية: لا تزال قضية التفاعل بين الخصوصيات المحلية والثقافية العالمية مستمرة، ولا يزال الصراع قائماً بين الفريق المتمسك بالخصوصية والاحتماء بها، والفريق المطالب بالتفاعل الإيجابي مع الثقافة العالمية، انطلاقاً من وحدة الإنسانية والقيم الكبرى.

ويبدو أن المسألة ستطول إذا لم يحدث نوع

من الانزياح في الثقافة العربية المعاصرة باتجاه نوع من التغيير في الوضعية الثقافية الصعبة التي نعاني منها، خلال العقود القليلة الماضية، وذلك بخلاف الثقافة العالمية، التي تمكنت من تقديم استراتيجية تقوم على إمكانية مشاركة الثقافات المحلية في مسار العولمة العالمي، والتفاعل الإيجابي مع التنوع الثقافي، على الرغم من وجود نزعات الاستقواء والتعالي على خصوصيات الآخرين، فالعولمة تبقى أكبر عامل طارد للهويات المحلية، ويبقى الشعور بوجود تناقض بين العولمة والهوية أمر لا يمكن تجاهله.

أما بالنسبة للثقافة العربية، فإنها تفتقد للدور الذي تقوم به الدول من حيث هي عامل رئيس مهمته التوفيق بين المحليات والخصوصيات من جهة، والعناصر الثقافية العالمية من جهة ثانية، فالدولة هي التي تقرب بين الهويات المحلية، وتدفع باتجاه التفاعل الإيجابي بينها على قاعدة احترام الخصوصيات، كما أنها هي التي تتولى مهمة التوفيق بين المحلي والعالمي، حتى إن هابرماس يجعل من هذه المهمة، أي التوسط بين الاتجاهين العالمي والمحلي، أكبر مهمة للدولة في العصر الحديث، وذلك عبر الدمج والإعلاء من دور المواطنة والقانون واحترام التعددية الثقافية، أما عدم قيام الدولة بهذه المهمة، فإنه يُبقي الأمور في حالة من الفوضى غير الخلاقة، وتبقى مختلف فئات المجتمع في حالة من الخشية والارتياب، من كل ما هو مختلف وغريب ثقافياً.

ويبدو أن الدولة في العالم العربي لم تهتم بهذا الدور التوسطي، سواء عبر التوسط بين الثقافات والهويات المحلية المختلفة أم عبر التوفيق بين الثقافات المحلية وتحولات الثقافة العالمية، وهذا يعود إلى أن هذه الدولة لا تنظر إلى نفسها على أن عليها مهمات ثقافية وطنية لا بد من أن تنجزها، الأمر الذي يجعلها تكتفي بالفرجة بغية الاستفادة من تصادم الهويات وتناحرها، حتى وصل الأمر في بعض الحالات إلى التعمد في دفع الصدام إلى حده الأقصى، واستثماره إلى أقصى درجة ممكنة.



أ. د. فهمي جدعان
أستاذ الفلسفة والفكر العربي والإسلامي
الحديث والمعاصر - جامعة الكويت

في الثقافة العربية ومستقبلها

1- دفعاً للوقوع في شباك "الحد الماهوي" للثقافة العربية - لأنه سيكون بالضرورة جدلياً (بالمعنى الأرسطي للكلمة) - انحصر في "رسم" هذا المفهوم، بتوجيه النظر فيه إلى أحوال قطاعات تشخصه في المظاهر الخمسة الآتية: اللغة، والأدب، والفن، والفكر، والقيم، أي إنني سأعتبر الثقافة من جهة "الرموز الروحية" التي تقومها، وسأنهض في وجه التزييف السائد، الذي يستنفذ "الفعل الثقافي" في "المثقف السياسي"، مثلما أنهض أيضاً في وجه الاستبداد، الذي يمارسه أهل الأدب وأتباع "النظرية النقدية"، إذ يضعون أنفسهم في موضع قادة الفكر والثقافة، ثم أخلص إلى عقابيل هذه الثقافة على المدى المنظور.

2- من وجه أول، يطلب القول في استشراف مستقبل الثقافة العربية نظراً تقييمياً في "الرسوم" الراهنة لهذه الثقافة،على الرغم من أن أي نظر من هذا القبيل لن يكون إلا محدوداً وعصياً على التعميم، إذ إن المفهوم نفسه يشكو من القصور، حين يقترن بالإحالة إلى الفضاءات الجغرافية الاجتماعية - السياسية العربية، حيث تتباين رسوم الثقافة وتشذ وتختلط أي محاولة للربط العضوي والتحديد "الجوهري". وليس أدل على ذلك من الدعوى التي أطلقها الجابري حين ابتدع مقولة التمييز بين "عقل مغربي"، عقلاني، وبين "عقل مشرقي"، هرمسي، أو من الوقوع في شباك "المركزية الثقافية"، التي جعلت من مصر، في الأغلب من الأحيان القريبة، مركزاً، ومن الفضاءات الأخرى أطرافاً وحواشي شبه مهملة. لكن الصعوبة "الماهوية" للمفهوم لا تقف في وجه إدراك واقع التنوع والثراء والسمات الخاصة والعامة لهذا الفضاء الثقافي، الذي تسكنه "روح عامة" تشخص في "حدوس بديهية مباشرة" مشتركة تؤسس لقواعد هذه الثقافة ورموزها الشاخصة في التمظهرات التي ألمحت إليها.

3- في زمننا الحاضر، تطال جميع هذه الرموز "انقلابات وضعية" متعددة المشارب والمظان والأصول: التواصل الحضاري، والتدخلات الخارجية، والتقدم العلمي والتقني، وآثار الحداثة، وفعال العولمة، وبكل تأكيد: إخفاق النظم "الوطنية" وفشلها - أي توزعها وافتراقها وتشظيها. ومع أننا نشهد، حين لا نخدع أنفسنا، الانحسار التدريجي للمشتركات العربية، التي تؤسس "الروح العامة"، إلا أننا نظل متعلقين بهذه "اليد الخفية"، التي تعزز وجداننا الفردي وملكاتنا الذهنية وحساسيتنا الجمالية وطلباتنا الوجودية والمعاشية، وتجعلنا ننشد إلى هذه الجذور التي ننعتها بالعربية، ونحرص على التشبث بها، خوفاً على المصير، ووجلاً من الفواعل المهددة، التي تنتصب في قبالتها، وتتحفز للانقضاض عليها.

4- ذلك أن أعراض الانحطاط والفوضى والخلل وانحسار مكامن القوة والصلابة والمقاومة تعلن عن نفسها في الأغلب من التشخصات الشاهدة لهذه الثقافة، فلا يخفى أننا لو أخذنا في الاعتبار "الزمن المعاصر" على وجه التحديد - أعني المدى الذي يمتد من مطالع القرن العشرين وأفول الدولة العثمانية ورحيلها إلى أيامنا هذه، وتابعنا واقع المظاهر الثقافية وتطوراتها، على وجه العموم، في المواطن التي تقابلت فيها أو تفاعلت الأيديولوجيات الاجتماعية - الثقافية - السياسية - أعني الإصلاحية الإسلامية، والتمدنية، والليبرالية، والعلمانية، والجماعية، وأخيراً الأصوليات الدينية- السياسية- أقول إننا لو اعتبرنا ذلك كله لوجدنا أنفسنا في قبالة خطوات صاعدة متقدمة تنطلق بتأثير من الصدمة العسكرية والثقافية الغربية منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر على وجه الخصوص، وتشتد في مطلع القرن الذي يليه، وتتشابك وتتعقد وتتفاعل وتتقابل في أواسط القرن، لترتكس في أواخره، ولينقطع التواصل منذ سبعينيات القرن بتفجر الأصوليات الدينية والدينية - السياسية، الإقصائية، المتفردة وبدعاوى محلية وكونية تسقط من حسابها كل إحالة رمزية أو واقعية إلى "المعطى العربي"، وتختار لإدراك غاياتها أو واقعيتها إلى "المعطى العربي" أقصى الطرق وأعنفها وأشدها صدماً وتدميراً لمنجزات قرن كامل من التنوير والتقدم، تصاحبها في الآنات نفسها إصابات وانهيارات عميقة في الأغلب من التمظهرات الثقافية:

فاللغة العربية، أولاً - التي هي الفاعل الرئيس والمقوم الجوهري للظاهرة "العربية" ولحمتها - تشكو من علتين أساسيتين على الأقل:

الأولى: عجزها، أي عجز أهلها، عن مواكبة التقدم العلمي والتقني ومصطلحهما الفني اللغوي.

الثانية: العدوان الصارخ، الذي تتعرض له بفعل الاستخدام المتعاظم للغة الإنجليزية على وجه الخصوص، لا في مناهج التعليم فقط، وإنما أيضاً في الاستخدام اللغوي العادي، اليومي، حيث تزداد يوماً بعد يوم وتتجذر عادات التعبير الكامل أو الجزئي بهذه اللغة، لدى الأجيال الفتية والمتوسطة أيضاً. وأساتذة الجامعات أنفسهم، الذين تابعوا دراساتهم العليا في الغرب الأوروبي أو الأمريكي، يفعلون ذلك أيضاً، إذ يعجزون أو يجنحون عن استخدام اللغة العربية السليمة في محاضراتهم، كما أن الأقسام العلمية تجنح شيئاً فشيئاً بتأثير من القوى المأخوذة بـ"التغريب" إلى توجيه التعليم على نحو يفضي إلى إضعاف اللغة العربية. ومن المؤكد أن اللغويين العرب لم ينجحوا حتى الآن في ابتكار طريقة ميسرة لتعلم هذه اللغة، ولم يخرجوا من جبة (سيبويه)، ولا من قياس الخطاب الإنساني على الخطاب القرآني، والأدهى من ذلك، أن كثيرين منهم يبحثون عن طرائق تجديدها في مناهج اللسانيات المصممة للغات الأوروبية!

والأدب العربي، بشقيه الروائي والشعري، بشكل خاص، وعلى الرغم من أنه أكثر القطاعات الثقافية توفيقاً في الإبـداع - إذ شهد نجيب محفوظ في الرواية، ومحمود درويش في الشعر، وكلاهما ارتقى إلى سدة الإبـداع الإنساني العالمي - هذا الأدب شهد تراجعاً في العقود وفي السنوات الأخيرة، فأكثر الروايات مبيعاً إما أنها تغرق في الإيحاءات الجنسية، أو أنها تقليد ذيلي لمبدع إيطالي وكبير شعراء الحداثة لا يعدو أن يكون مقلداً لـ (سان جون بيرس)! ومع ذلك، يستقبلهم النقاد والجمهور والمنابر الثقافية والميديائية وكأنهم أبرز ممثلي الثقافة العربية!

والفن، في أشكاله الأكثر رواجاً وانتشاراً وتأثيراً، أعني في الغناء والسينما، يفصح عن أشد الأوضاع هبوطاً وسفاهة وتفاهة، ولا ينجو من هذه الأعراض إلا قدر يسير من المبدعات الفنية. روائع أواسط القرن الماضي لم يعد لها مثيل، ومنذ رحل يوسف شاهين، لم تعد السينما المصرية تقدم منتجات عالمية، على الرغم من أن بعضهم، كنجدت أنزور، لا يـزال يقاوم، أما في فضاء الموسيقى والغناء، فتستبد بآذان الصغار والكبار أغاني الكليبات التافهة الغارقة في الإيحاءات الجنسية. وتروج بعض الأقنية الفضائية لهذا الفن الهابط، الذي يشوه الذائقة الفنية والحساسية الجمالية وينحط بها إلى أسفل الدرجات. ومنذ رحيل وعمالقة الموسيقى والغناء في القرن الماضي، لم نعد نلقى إلا الندرة ممن يتعلق بالفن الرفيع. بالطبع، تقول "المرافعات الدفاعية" إن الأجيال والأزمنة تتغير وتتطور، وإن لـ "عصر الزوال" والسرعة طلباتها وأذواقها.. وذلك قول سديد. لكن ذلك لا ينبغي أن يسوغ للقنوات الغنائية، أن تشوه الذائقة الفنية والجمالية الفردية والجماعية بإغراقها بالمنتجات الفنية الهابطة واللاأخلاقية، مثلما أنه لا يسوغ للبرامج الأمريكية المعربة: ومثيلاتها أن تكون البوابة التي يعبر منها فنانو المستقبل، وذلك كله لا يعني أيضاً أن الفن العربي الحالي - لا يقدم إلا فناً هابطاً، وأنه لا يقدم فنانين مبدعين حقيقيين. لأننا، مع توافر فنانين قديرين، لا ينبغي أن نزعم ذلك، لكن القصد هو أن ننبه على مواطن العلة وعلى الخلل. ولا يتسع المقام لإرسال قول في مديح الكثيرين، الذين يستحقون ذلك بكفاية وجدارة، والذين يعتقد المثقفون أن النظر في أعمالهم لا يعني الثقافة والمثقفين.

وماذا بإمكاننا أن نقول عن الفكر والمفكرين، الـذيـن يعتبر المتفلسفة والفلاسفة خير من

يجسدهم، وتنطق أعمال الجامعيين منهم أمثلة صارخة لما ينطوي عليه هذا الحقل الثقافي بامتياز. لا شك في أن زمننا الحاضر قد شهد ثلة جليلة منهم، بذلت وسعها من أجل أن تقدم شيئاً أصيلاً، وأن تحرك السواكن العقلية.. والقائمة تطول أو تقصر، لكننا نشهد مع ذلك في الفضاءات الفكرية والفلسفية ظاهرة تثير العجب، وهي أن المفكرين والفاعلين في هذه الفضاءات يقتاتون على الدوام، وفي أغلبيتهم، من التراث الغربي الحديث والمعاصر، وتبدو أعمالهم كما لو كانت "هوامش" على دفاتر الفكر الغربية، وذلك ظاهر بشكل أخص عند من ينتحل صفة "المثقف" منهم، وعند أشخاص أغلبهم من الأكاديميين الذين يقضون حياتهم كلها في الاشتغال بمفكر أو بفيلسوف غربي لا يضيف إليه شيئاً، مثلما أنه لا يحتفي بأعماله أحد من أهل ذلك الفيلسوف! ومعنى ذلك أن "الرأسمال العقلي" العربي يهدر في وضح النهار، وأن الفاعلية العقلية الخبيرة تهاجر من وطنها وهي مقيمة فيه! وأن هذه الفاعلية التي تستهلك ذاتها في الشروح والتلاخيص أو في إعادة إنتاج الفلسفات والمناهج، الآتية من بعيد، تنحصر في الترويج لمنتجات الأمم الأخرى ولا تفعل شيئاً من أجل استثارة المكامن العميقة والقدرات الخبيئة في البيئات العربية. وبالطبع، قد يمكن القول إن "المثقف السياسي" يخرج عن هذا الطوق. والمثقف السياسي هو الذي يستبد اليوم بالمجال الفكري من الفعل الثقافي، لكنه لا يملك الكفاية المعرفية التي يملكها "المفكر" أو "الفيلسوف السياسي".

وإذا كان كثيرون اليوم ينهضون في وجه "المثقف التقليدي" التنويري، والمثقف العضوي، أو المناضل الثوري، ويدعون هذا المثقف إلى "التصالح" مع الأنظمة السياسية؛ وإذا كان آخرون يعلنون نهاية هذا المثقف وموته، ويعلون من شأن المثقف الشبكي أو الميدياتي، أو يقللون من شأن المثقف الفردي، ويدافعون عن مثقف منخرط في جهد جماعي يتولاه "مركز" سياسات وأبحاث تابع لدولة، أو "غرفة عمليات فكرية"! (Think Tank) أو غير ذلك.. إذا كان الأمر على هذا النحو من الاختلاط في أمر المثقف، فإن الذي يبدو أجدر بأن يؤخذ به هو ألا نعول على المثقف.

لا التقليدي ولا المبتدع – وأن نتجه إلى "المفكر"، الذي يمتاز بالرصانة المعرفية، وبالإحاطة بأساسيات الفكر الفلسفي، وبالاطلاع المدقق على المعطيات الشاملة للقضية الخاضعة للنظر، والبحث في مظانها الإنسانية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو غير ذلك، بأكبر قدر من الموضوعية العلمية، ويهجر كامل للنرجسية التي نعرف جميعاً أنها تستبد بالمثقفين. ويتعين على الفلاسفة المحترفين والأكاديميين أن يضعوا حداً لـ "هدر الرأسمال العقلي" الذي يملكونه.

وأخيراً تبدو القيم، في تشخصها في العادات والتقاليد وفي انتظام معانيها ومفاهيمها وتجليلها في الفعل الأخلاقي، أكثر القطاعات تأثراً بالتطورات العالمية وبـ"الثقافة الكونية". وتتشخص الإصابة في ظاهرة الفوضى القيمية واضطراب سلم القيم في مجتمعات عربية، وتفجره وانهياره في مجتمعات أخرى، وذلك على الرغم من نجوم تشكلات "قيمية" نابتة في صورة منظومة دينية ذات مضامين أخلاقية متصلبة، هي قديمة، لكن يعاد إنتاجها ويتوسل إلى فرضها بالعنف اللفظي (التكفير) وبالعنف المادي الأقصى، لكن هذه المنظومة المتصلبة تقابل بسلم من القيم الليبرالية التي تبدو "أوساطاً قيمية"، لكنها أيضاً تجنح أحياناً إلى الإفراط والتجذير.

ما الذي أخلص إليه؟ وما الذي يشخص أمام نظري، على سبيل الاستشراف والمستقبلات الممكنة؟

أقول أولاً، وقبل أي أمر آخر، إن الثقافة العربية مهددة في هويتها وخصوصيتها، وإن نزعة "الكونية" و"المواطن العالمي" تجد من يروج لها اليوم في الأوساط الثقافية، ونقد الهوية والذاتية يتصاعد في كتابات المثقفين "المفتونين" بمفهوم ضيق للحداثة أو "المضبوعين بالعولمة"، والتعبير: "الشعوب الناطقة باللغة العربية" ينتشر شيئاً فشيئاً، ولنا نتبين في الأفق نزعة نقدية مضادة أو مقاومة.

وأقول ثانياً، إن اللغة العربية تقع اليوم على تخوم الخطر، وإن هذا الخطر آتٍ من التدخل الخارق والانتشار السريع العميق للغة الإنجليزية بالذات.

وأقول ثالثاً إن الانحطاط والتفاهة قد لحقا وجوهاً جليلة من هذه الثقافة، وإنها تفتقر افتقاراً شديداً إلى سياسات ثقافية منظمة تعيد لها ألقها ومعناها، وتضخ فيها دماء جديدة نبيلة.

وأقول رابعاً، إن الإصابة العنيفة في الاستقلال الثقافي والفكري والأدبي والفني، التي تشي بها الأعمال والمنتجات الحالية ستشتد وتتجذر في القابل المنظور والأبعد.

وأقول خامساً، إن الدعوة إلى "المثقف الشبكي"، أو الميدياني، ستتجذر وسينجم عن ذلك فقر في الرصانة المعرفية والعلمية والتحليلية والنقدية، لأن المثقف الميدياني مثقف متعدد الاهتمامات والفعاليات، ويتعذر عليه إنتاج ثقافة معرفية وعملية معمقة يمكن البناء عليها بقدر عال من الثقة واليقين.

وأقول سادساً، إن الثقافة العربية ستظل على المدى المنظور تعاني من محنة التصلب الأقصى الذي تواجهه تياراتها التنويرية من قبل الأصوليات الدينية والدينية - السياسية التي تضلل وتكفر وتقتل وتحرق.

وأقول سابعاً، إن النظم السياسية العربية تلجأ، اليوم وستلجأ غداً، إلى احتواء "المثقف السياسي" ودمجه في مراكز ومؤسسات تابعة، وإن الإغراء المالي هو السلاح الماضي في هذه السياسات.

أقول ثامناً، إن اضطراب القيم في هذه الثقافة وضمور سلم القيم سيكونان بعض الأعراض الآتية في هذا الحقل.

وأقول أخيراً، إنه ينبغي توجيه المستقبل من أجل أن يحل "المفكر" محل "المثقف"، وإنه آن الأوان لأن تتحرر الثقافة من استبداد السياسي، وبخاصة بعد أن كشفت الثورات والاحتجاجات العربية الأخيرة عن غياب المثقف فيها.